FRANCISCO RÜDIGER

Crítica da Razão Antimoderna

TRADICIONALISMO E CULTURA MODERNA EM HANNAH ARENDT, LEO STRAUSS E PHILIP RIEFF

EDICON

FRANCISCO RÜDIGER

Crítica da Razão Antimoderna

Tradicionalismo e cultura moderna em Hannah Arendt, Leo Strauss e Phillip Rieff

São Paulo
2003

CATALOGAÇÃO NA FONTE O
DEPARTAMENTO NACIONAL DO LIVRO

R916 Rüdiger, Francisco.
Crítica da razão antimoderna : tradicionalismo e cultura moderna em Hannah Arendt, Leo Strauss e Philip Rief.
– São Paulo : Edicon, 2003.
128p. ; 13.8 x 19.8cm.

ISBN 85-290-0244-X.

1. Arendt, Hannah, 1906-1975. 2. Strauss, Leo. 3. Rieff, Phillip. 4. Cultura. Título.

CDD 306

Capa: Paul Delvaux, *A Vênus adormecida*, 1944.

Impresso no Brasil – Printed in Brazil
Ref.: 2152

1ª. reimpressão, 2008

RUA HERCULANO DE FREITAS, 181
01308-020 SÃO PAULO - SP
edicon@edicon.com.br
TELFAX: 3255-1002 / 3255-9822

Sumário

Apresentação

Reunimos neste volume, sob o título indicado, três ensaios que, de início, deveriam formar um só conjunto com "Barbárie e civilização na crítica da cultura contemporânea: Leitura de Michel Maffesoli" (Porto Alegre, 2002). O tamanho demasiado longo que resultou da revisão deste último texto, escrito há mais tempo, levou à sua publicação em separado, embora seja comum com os demais seu pano de fundo analítico e seu ponto de vista interpretativo. Deseja-se em todos os textos reconstruir as principais proposições sistemáticas e examinar o alcance e os limites da crítica da cultura de cunho antimoderno, passando por algumas de suas variantes nacionais (Michel Maffesoli, Hannah Arendt, Leo Strauss e Philip Rieff).

Desde Tocqueville, Kierkegaard e Nietzsche, a crítica da cultura (mais ou menos) antimoderna vem conhecendo uma variedade ampla e sofisticada de alternativas e pontos de vista, que se estende da rebelião tradicionalista contra nosso mundo, pregada por um René Guénon, à sua celebração organicista e pós-moderna, feita por um Michel Maffesoli.

Optando por estudar os pensadores reunidos neste volume, procuramos nos centrar naqueles que elaboraram sua reflexão de modo a conter uma série de idéias sobre a fortuna do ser humano no mundo moderno que interessa e que, examinada devidamente, pode ser empregada com proveito por todos os que, como nós, desejam entender, sobretudo, os fenômenos culturais e as tendências em curso numa era cada vez mais tecnológica, a partir de um ponto de vista crítico, histórico e emancipatório.

Ninguém negará aqui que se poderia encontrar elementos de enorme serventia para se analisar essa problemática com a atitude indicada em vários outros autores - mas, cremos, não de maneira direta e, isso, se assim podemos argumentar, é a nossa justificativa para sua exclusão da matéria apresentada. Em todos os aqui tratados, verifica-se, ao contrário, um reconhecimento pioneiro de problemas culturais e desafios à humanidade que ainda hoje estão largamente por serem percebidos e analisados com a devida seriedade e em toda a sua envergadura, por mais limitados que, muitas vezes, sejam seus horizontes de avaliação do processo histórico universal.

A modernidade, época da crítica, tem sido alvo nos últimos anos de um ataque continuado que, embora - na raiz - nada mais faça do que levar ao extremo as próprias premissas desse tempo, empurra sua consciência teórica na direção do abandono de suas origens mais abrangentes e esclarecidas. Agora, o horizonte tende a ser preenchido, em primeiro lugar, por um tecnocratismo econômico e científico ousado e agressivo, causador do agravamento dos processos de atomização da sociedade. A oposição provém mal e mal de um populismo cultural muito variado, restrito a círculos exíguos e impotentes, quando não de um vitalismo irracionalista ainda mais desesperado e inconseqüente.

Habermas levantou a suposição de que o liberalismo tardio e o anarquismo esquerdista poderiam ser, ao invés de pós-iluministas, revoltas contra a modernidade, que manteriam "cumplicidade com uma venerável tradição do contra-iluminismo" (1985, p. 16). Acreditamos, ao contrário, que, na maior parte deles, manifestar-se-ia uma radicalização do projeto moderno. A modernidade procurou fundar-se na conciliação de uma série de antinomias, cuja natureza profundamente problemática em termos de solução foi observada pela primeira vez por Simmel. Agora que suas tentativas de aplicação por qualquer motivo se esgotaram, entrou-se numa

fase em que o centro da cena social é ocupado por uma tendência ao enfrentamento tecnicista da vida, que deixa muito pouco espaço para sua alternativa irracionalista.

Quer numa quer noutra vertente, não há, porém, qualquer revolta contra os tempos modernos mas, sim, o aprofundamento extremado de seu movimento originário, como sugerem Renaut (1990, 1998) e Ferry (1991, 1997). O fomento à perda de medidas presente nelas, se bem deixa para trás muito do que se julgava nosso potencial de ilustração e autonomia esclarecida, constituiria uma radicalização da nossa modernidade. Seria, como atitude, prova de seu compromisso com uma espécie de pós-modernismo.

Em Habermas, Taylor, Rawls, Mouffe ou Ferry, expoentes a justo título de nosso firmamento intelectual mais esclarecido e progressista, por sua vez, o principal da reflexão política é de conteúdo analítico: a crítica é acanhada, para dizer muito, e o trabalho de prospecção histórica praticamente inexiste. Quem pensar que se trata de limitação pessoal se desviará do ponto, porque, em casos como esses, é bem de outra coisa que estamos nos referindo. O problema que se deixa entrever é, antes, o do esgotamento, momentâneo ou não, das energias políticas mais criativas da coletividade, como foi antevisto pela Escola de Frankfurt e reiterado em anos mais recentes por Cornelius Castoriadis.

Acontece, assim, entre outras razões, porque, vitimado pelo tempo, o pensamento crítico, com que essas energias se associavam, está acuado e sem orientação. Na verdade, parece mesmo que, como mediação reflexiva, sua época passou definitivamente. O pensamento crítico, não menos que o liberal digno do nome, está extenuado. Segundo temos muitos indícios, os impulsos que os moviam estão se dissolvendo em meio à empresa violenta e sem limites de remodelação do mundo de acordo com sua vontade e

imagem que sustenta o capitalismo pós-moderno, cada vez mais fundado em um pensamento tecnológico.

Embora apenas como aparência socialmente necessária, o sistema que estrutura nosso mundo sugere-nos que finalmente conseguiu "fabricar o tipo de indivíduo que lhe corresponde: perpetuamente distraído, zappeando de uma fruição para outra, sem memória e sem projeto, pronto a responder a todas as solicitações de uma máquina econômica que, cada vez mais, destrói a biosfera do planeta para produzir as ilusões denominadas mercadorias" (Castoriadis, 1999, p. 82).

Neste contexto, pode ser de valia, cremos, retomar a crítica da cultura moderna sem cuidar diretamente da preservação de suas premissas e em cogitar suas vias de superação; isto é, pode ser de valia revisar as objeções feitas a nosso tempo pela razão antimoderna que ele próprio engendrou, porque talvez haja ali um tesouro de idéias altamente estimulante para se pensar as propostas, problemas e desafios com que o espírito do tempo atualmente em voga, malgrado suas ilusões e fantasias, nos confronta cotidianamente.

Valendo-nos das palavras de Leo Strauss, poderíamos afirmar que, neles, "nem um antiquarismo cheio de dor e de vontade de esquecimento, nem um romantismo intoxicante, são o que nos induz a nos voltarmos com uma grande vontade de aprender, com interesse apaixonado, o sentido do pensamento político da Antigüidade Clássica: somos impelidos nesse sentido - disse o autor - pela crise de nosso próprio tempo, pela crise do Ocidente" (1964, p. 1).

A sociedade contemporânea firma-se numa expansão supersticiosa e desgovernada de um poderio econômico e tecnológico cada vez mais incontrolável, dentro da qual tudo, inclusive a vida, tende a se

tornar objeto de domínio, consumo e maximização. Assim sendo, porém, recolocar-se-iam em nosso horizonte os direitos de uma sabedoria tradicional que recomenda, sobretudo, despertar para o poderio demoníaco com que estamos comprometidos enquanto seres humanos, fomentar livremente uma atitude de prudência em relação a nós mesmos e criarmos limites que nos permitam viver bem como sujeitos ao mesmo tempo livres e finitos.

Conforme nos esforçaremos por mostrar, os filósofos que aqui representam a oposição teórica a essa tendência interessam porque levantaram uma série de questões de profundo alcance e sentido, que tendem a passar desapercebidas ao público pensador da cultura que ainda resta em nosso cenário histórico, dada a crescente presença em seu meio de uma atitude pós-modernista marcada ora por um culto cego ao tecnicismo, ora pela simpatia primária por alguma variante de populismo.

Em conclusão, procede-se a uma avaliação crítica de conjunto das idéias examinadas nos três capítulos, com o objetivo de mostrar seus pontos fracos e indicar-lhe os limites: pretendendo ter deixado claro no corpo principal do texto a seriedade, pertinência e valor das questões levantadas pela razão antimoderna a todos os que procuram pensar criticamente nosso tempo e nosso futuro, por menor que seja seu alcance prático atualmente, não se quer endossar acriticamente ao final uma reflexão que nos parece em vários aspectos não menos deficitária e problemática[*].

[*] As referências bibliográficas dos textos citados em cada capítulo encontram-se no final do volume.

Hannah Arendt e o Declínio do Ocidente

Condição humana, violência política e poder tecnológico

Hannah Arendt examinou o sistema totalitário, do qual foi vítima, de forma que só adquire pleno sentido, cremos, relacionando sua abordagem com a análise da crise da condição humana por ela proposta em *The Human Condition* (1958). Isto é, o fenômeno somente se ilumina em relação ao processo formativo dessa condição, que se descortina de maneira mais dramática e intensa com o avanço dos tempos modernos.

Neste contexto, acontece realmente de o homem ser lançado em uma situação típica que, associada com elementos radicalizantes de cunho nacional, culmina no projeto totalitário de controle absoluto, senão de fabricação calculada, do ser humano. O processo só se torna inteligível de todo, porém, fazendo-se menção ao eclipse do político pelo social, à redução do indivíduo à máquina de consumo e à atomização da vida coletiva de que é palco nosso mundo. Proceder a seu exame é, pois, algo que exige a elaboração de uma crítica dos tempos modernos como época de profunda crise e alteração da condição humana criada na origem de nossa tradição, no começo do Ocidente.

Sheyla Benhabib está certa em dizer que o paradigma com que, a despeito de eventual relativização, a pensadora julga a política moderna não é apenas sociologicamente incompatível com as premissas em que se funda essa última, mas hostil à luta, que só é própria desta época, por igualdade efetiva e universal. A

perspectiva da pensadora tende, em parte ao menos, a instituir teoricamente uma situação originaria ou ponto arquimédico como fonte (falsamente) privilegiada a que deveríamos recorrer para entender o sentido dos fenômenos contemporâneos por ela analisados (Benhabib, 1996; Saco, 2002, p. 46-60).

Deixando de lado a questão de saber até que ponto a idéia importa em prejuízo, observaríamos apenas que isso não significa que esse enfoque, como pretende a comentarista, possui pouco a nos dizer sobre o sentido dado à condição humana pelos tempos modernos. Que ele não possa nos fazer pensar sobre o que, neles, vimos a ter em mãos, senão a termos nos transformado. Respondendo às críticas de Eric Voegelin, a pensadora esclareceu que seu objetivo não era refundar a existência em qualquer legalidade, nem escrever a história de nosso destino, mas fazer "uma análise em termos históricos dos elementos que se cristalizaram no totalitarismo" (apud Aguiar, 2001, p. 203).

Embora não faltem problemas à sua historiografia (Crick, 1977), a pensadora pretendeu proceder com base nos fatos para chegar às estruturas através das quais uma época se concebe espiritualmente, ao invés de, como aquele, partir dessas formas metafísicas para definir sua essência. Destarte, Hannah Arendt pode ser contada, sobretudo, entre aqueles que nos ajudam a entender histórica e filosoficamente como nos convertemos em seres que *agimos* cada vez menos; a compreender a maneira como nos transformamos em animais que trabalham e, cada vez mais, levam a vida consumindo, sem que por isso sugira alguma forma de reação prática contra o processo, como insinua Dana Villa (1999, p. 128-154).

A questão de saber se ela era ou não nostálgica, ou se era antes seu *amor mundi* que estava em jogo, em nada importa para se entender a pertinência de sua avaliação. Embora coloque-se em outra situação hermenêutica e se valha de outro registro analítico, a

pensadora concordaria com o juízo segundo o qual, com a derrubada da autoridade tradicional pretendida pelos modernos, desagrega-se criticamente a própria vida política, pois "a crise é o estado de ausência de autoridade, o estado de anarquia [moderna]", conforme postulado por Reinhart Koselleck (1999, p. 145).

Objetivando entender como se chegou a esse estado, apenas relativo, pois sua contrapartida é a ascensão do despotismo tecnológico e, no limite, a completa remodelação da condição humana tal como entendida nas origens do mundo ocidental através da sua automatização esterilizadora, trata-se em primeiro lugar de esclarecer o ponto de partida hermenêutico da pensadora.

1. A ruptura da tradição

Segundo Alain Renaut, o correto entendimento do sentido político emancipatório da modernidade exige que se diferencie o espírito egoísta, baseado no interesse próprio, racional ou não, do espírito intersubjetivo, moral e racional. O humanismo não é o individualismo, porque o supera do ponto de vista da moralidade. Consciência democrática é a que "só reconhece como legítimo o que se pode argumentar, requer que, caso se pretenda legitimar uma decisão, situemos-nos no ponto de vista do outro e o reconheçamos como um sócio que goza dos mesmos direitos que nós no espaço da argumentação" (1998, p. 91).

Apenas assim, conclui, a sociedade logra superar a tendência à afirmação solitária da liberdade singular e, mascaradamente, do si mesmo individual como valor único e exclusivo. Ninguém contestará em sã consciência esse entendimento. O problema todo com sua proposição, na qual se pretende fazer convergir o paradigma kantiano do sujeito com uma filosofia pós-metafisica da comunicação, é a falta de consistência histórica. A contínua

negação desse projeto pelas forças sociais dominantes é uma das marcas dos tempos modernos. Convém lembrar sempre que esses carregam consigo um potencial de destruição que não se manifestou menos do que o de liberdade e esclarecimento.

Hannah Arendt procurou pensar esse problema, observando que a modernidade é palco de crises, que produzem uma forma totalmente nova de exercício de poder: o totalitarismo. Para ela, essa forma tende a se conservar entre nós, mesmo quando não se aplica efetivamente no cotidiano. A explicação para tanto se acha na subsistência das condições que, segundo a pensadora, explicam seu nascimento. As raízes sociais dos sistemas totalitários se encontram, com efeito, na transformação da experiência de solidão em fenômeno de massas que tem lugar nos tempos modernos.

A solidão sempre esteve presente entre os homens como possibilidade de sua condição privada ou individual. Os filósofos, artistas e santos, por exemplo, costumaram viver nos seus limites, e isso era condição de suas virtudes e virtuosidades. O retraimento que envolvia suas vidas e projetos não importava porém em isolamento, porque onde esse ocorria contra a sua vontade, em meio à tirania, sempre havia a reserva representada pela vida privada como válvula de escape.

Enquanto o homem comum tende, nesta situação, a ser reduzido à besta de trabalho, dado que a privação da palavra não afeta a sua sobrevivência, as camadas intelectuais podem eventualmente até mesmo conhecer um florescimento criativo. No século XX, a solidão, todavia, tende a se tornar um fenômeno mundano e cotidiano, em função do rompimento das tradições que definiam nossa condição humana.

> Deixamos de viver em um mundo comum, onde as palavras que possuíamos em comum continham um sentido

> indiscutível, de modo que, para não nos condicionarmos a viver verbalmente em um mundo totalmente insignificante, concedemo-nos uns aos outros o direito de nos retirar a nossos próprios mundos de significado, passando a exigir apenas que, privadamente, cada um deles se mantenha coerente (1972, p. 27).

Segundo a pensadora, o problema é que, só por isso, o mundo não perderia sua condição de mundo humano. O processo em tela depende de outras circunstâncias de sustentação. A principal é, ela crê, a tecnologia, em relação a qual o totalitarismo pode ser visto como expressão política. Na modernidade, contrariamente ao suposto, a liberdade tanto quanto a autoridade encontram-se em regressão. A primeira possui cada vez menos espaço para se exercer. A segunda não logra mais se instituir a partir de um horizonte de interdição. O resultado conjugado dessas duas tendências, que se equilibravam mutuamente, é o surgimento do autoritarismo.

A pretensão utópica da filosofia política clássica de fundar a cidade em uma razão autoritária tende a se concretizar nas situações de vida moderna. Os filósofos clássicos notaram que, diversamente do cosmos, a política não se regia pelas verdades passíveis de contemplação pela razão. Assim, passaram a cogitar a hipótese dessa última vir a substituir a palavra e a astúcia, dominantes nas instituições civis. O pensamento que elaboraram deslocou as fontes da autoridade política da ação coletiva para o saber, mas - note-se - permaneceu marginal no mundo clássico, até porque esse raciocínio era visto como idealizado e utópico, inclusive por eles (1972, p. 144-145).

Os Gregos reconheciam a transcendência de certas realidades em sentido forte, como dimensão em que se instituía o mundo humano, mas, ao mesmo tempo, afirmavam a imperfeição constitutiva do

aqui e agora, vivendo em uma espécie de estado de compromisso. Conforme nota Leo Strauss, a sabedoria era considerada inacessível ao homem e, por isso, a vida cotidiana, em última instância, não admitia que a perfeição fosse alcançada (Strauss, 1968, p. 6-7).

Durante os séculos de império da tradição, partiu-se - via de regra - do entendimento de que o homem se sabia em última instância limitado, responsável por mudanças que, se não fossem conduzidas com prudência e sabedoria, seriam portadoras de ruína e destruição. Da Grécia clássica ao Renascimento, prepondera entre os espíritos cultos uma concepção que, sem excluir a firmeza moral e o cultivo da virtude, "está no oposto da atitude moderna, tal como se formulou até a metade de nosso século XX: esta, fazendo extrapolações com base na previsibilidade dos resultados do trabalho técnico fundado na ciência, compraz-se na idéia de um futuro coletivo, desejado e produzido pela atividade humana" (Starobinski, 1992, p. 279).

O conhecimento provindo da contemplação não tinha validade no mundo humano, desde o início tido como imperfeito, tanto pelos filósofos quanto pelos cidadãos. Os primeiros enfrentaram esse disparate ontológico, mas não pretenderam sair do plano utópico com sua reflexão. "A função original das idéias não era governar ou modificar o caos dos assuntos humanos mas, projetando uma *luz esclarecedora*, iluminar suas trevas [para os interessados]" (Arendt, 1972, p. 149).

Para Arendt, a principal preocupação do homem livre comum era a ação mas, em última instância, nota, os pontos de vista entre os sábios e os leigos coincidiam, porque tanto uns quanto os outros concordavam que os negócios humanos resultavam efetivamente da ação e estavam submetidos, ainda que não totalmente, a poderes

transcendentes: essa era a condição de nossa eventual glória mas, também, de nossa tragédia.

Dentro desse horizonte, verifica-se pois sem surpresa porque havia uma prevenção valorativa em relação às atividades destinadas a assegurar nossa sobrevivência. O trabalho não era tido em alta conta em sua escala de valores, devido ao seu caráter cotidiano e necessário. Os Gregos teriam consagrado "a convicção de que o máximo que o homem pode atingir é o aparecimento e a realização de si mesmo na esfera política", contra a concepção mais mundana e corriqueira do chamado *homo faber*, segundo a qual "os produtos feitos pelo homem podem vir a ser mais [valer mais] que o próprio homem" ([1958] 1993, p. 220).

Os romanos impuseram com o tempo seu poderio ao mundo helênico, mas não lograram criar seu próprio universo de instituição, retomando as concepções gregas como referência fundadora e fonte de autoridade de sua civilização. O problema todo consiste em que, assim, eles perderam de vista a liberalidade com que os gregos lidavam com ela ao se sentirem imperfeitos. Devido à sua "necessidade infatigável de tradição", os romanos instrumentalizaram o entendimento grego do mundo. Como os cristãos, em seguida, retiraram dele, senão as fontes de sua maneira de viver, pelo menos os recursos para trabalhar as suas próprias, interpretando-os, porém, de um modo autoritário, que os gregos não haviam conhecido.

O resultado disso é que os princípios da filosofia política desses últimos, originariamente utópicos, passaram a ser implementados com atitude realista e intenção prática na vida cotidiana. O Império romano e a cristandade sonharam, cada um a seu modo, em realizar efetivamente uma ordem que, de início, destinava-se apenas à contemplação. A condução dos assuntos humanos passou a depender da revelação de uma verdade indiscutível, acessível

apenas aos sábios guardiães da tradição e passível de concretização unicamente por meio de um poder político autoritário supra ou intramundano.

Os acontecimentos fundadores da modernidade, entrementes, levaram a que a tradição assim surgida fosse reinterpretada e se passasse a pensar que a autoridade poderia ser fundada apenas na ciência matemática e experimental. O pensamento filosófico grego entendia utopicamente a possibilidade de se conduzir os assuntos humanos nessa base. A civilização latina procurou implementá-la autoritariamente. O pensamento moderno, ao contrário, supõe que pode se livrar dessa carga heterônoma, transferindo a responsabilidade por esse assunto, via política, das mãos humanas para o conhecimento científico.

Aristóteles consideraria absurda a pretensão do homem em ser a mais elevada de todas as criaturas do universo. A ciência moderna fez disso o seu projeto: pretende ser capaz de colocá-lo nesta posição, visto que promove o *homo faber*, o fazedor e fabricante, e não o homem de ação antigo, à condição de fundamento das mais altas de nossas potencialidades ([1958]1993, p. 318).

"Os Gregos surpreenderam-se ao ver a maneira avalassadora como aparecia o ser, e se sentiram compelidos a contê-lo através da linguagem" (Zimmermann, 1990, p. 198). O compromisso com a práxis realizadora do humano, a ação política, não excluía, antes estava em tensão com a atitude contemplativa para com a verdade pregada pela sabedoria filosófica mais adiantada. Deriva daí que

> Antes da ascensão da época moderna, a evidência primeira era a de que a contemplação serena, passiva e impessoal do milagre do ser ou da maravilha da criação divina devia ser a atitude própria do homem de ciência (Arendt, 1972, p. 69).

A vertigem totalitária da era moderna é uma das principais conseqüências da reviravolta nesse entendimento promovida pelos tempos modernos. A partir de então, o pensamento reluta em se deixar guiar pela idéia de um cosmo pré-ordenado hierarquicamente. O objetivo que mais e mais o domina é o de engajar o homem num movimento cujo fim é o completo domínio da natureza. Surge um projeto que abarca todos os campos e faz convergir sem o devido cuidado as idéias de liberdade, igualdade e justiça para todos e em todas as partes da Terra.

A pretensão em se desvencilhar de todo o tipo de autoridade e em poder se dedicar por inteiro e sem entraves à vida privada, que os novos tempos fomentam, tomando apoio na ciência, acarretou, porém, em um reordenamento da condição humana. A tradição consolidada pelos latinos foi posta de lado, mas isso, segundo ela crê, apenas levou a que essa tradição passasse a reger nossas vidas de modo mutilado. "O final de uma tradição não significa necessariamente que os conceitos tradicionais percam seu poder sobre o espírito humano" (1972: p. 39).

Como mostra Leo Strauss, o conceito clássico de natureza foi, neste contexto, reavaliado, passando a definir um objeto passível de completo domínio humano, mediante uma práxis histórica de sentido intramundano (Strauss, 1953). Perdeu-se a noção de limite, que coincidia originalmente com a de autoridade. A referencia tradicional à autoridade foi substituída pelo projeto moderno de asseguramento da certeza científica, tão bem comentado por Heidegger.

Para Arendt, o processo todo está ligado à privatização da existência que ocorre deste então, mas essa não é decisiva, nem se verifica isoladamente. "O acontecimento histórico decisivo é que a privatividade [sic] moderna, em sua função mais relevante - proteger o que é intimo - foi descoberta não como o oposto da

esfera política mas sim da esfera social, com a qual portanto tem laços ainda mais estritos e mais autênticos" ([1958] 1993, p. 48).

Acompanhou a formação dos tempos modernos o desenvolvimento de uma esfera social que tem como principal razão de ser a acumulação de riqueza e, como fundamento, a atividade do que a autora chama jüngerianamente de *animal laborans* (o homem trabalhador). Em função disso, o comportamento tende, nessa época, a substituir a ação humana como principal forma de relação humana. A ascensão do social, que também a define, coincidiu com a conversão da preocupação individual com a propriedade privada em preocupação pública. O surgimento da crença de que a vida deve ser o bem supremo da humanidade não por acaso é outro de seus fenômenos característicos: é de uma radical metamorfose na condição humana que está falando a pensadora.

A religião cristã submetera o homem à alma; os tempos modernos a alma ao corpo, a salvação ao bem-estar individual intramundano.

> A sociedade é a forma na qual o fato da dependência mútua em prol da subsistência, e de nada mais, adquire importância pública, e na qual as atividades que dizem respeito à mera sobrevivência são admitidas em praça pública ([1958] 1993, p. 56).

A Antigüidade clássica e a Cristandade medieval conheceram a figura do homo faber, mas haviam optado, crê a autora, por destinar-lhe um lugar secundário nas suas respectivas hierarquias valorativas. A modernidade conferiu-lhe, ao contrário, uma predominância, projetando socialmente a figura da besta de trabalho (*animal laborans*).

Alasdair MacIntyre revelou-nos o tesouro de possibilidades de boa vida contido no que chamou de tradição ocidental de prática da virtude, cujas fontes remontam à época arcaica grega e que foi esquecida ou posta de lado pela modernidade. A condição de sentido de sua empresa é, porém, o entendimento de que essa tradição precisa ser vista como algo vivo e, portanto, algo que, nas circunstâncias atuais, só possuiria validade se evitarmos situar todas essas práticas no mesmo plano hierárquico de outrora, quer tenham ou não sido tratadas assim no passado (MacIntyre, 1984).

Para a autora em foco, o ponto não se coloca da mesma maneira, porque é visível em sua obra um posicionamento que, à revelia da prova histórica, valoriza abstratamente a práxis política *strictu sensu* e, dentro dela, o feito extraordinário. "A ação requer, para sua plena revelação, a luz intensa que outrora tinha o nome de glória e que só é possível na esfera a pública [política]" ([1958] 1993, p. 193).

Disse Hannah Arendt em uma dessas frases sublimes e que se votam à eternidade que "o poder do homem é tão grande que ele se conta entre os seres que podem ser o que quiserem". Porém, não lhe era alheia a consciência dessa sabedoria que consiste em se impor limites e que seus criadores, os antigos, mesmo quando atingiram o extraordinário, sempre mantiveram presente em seu horizonte de existência. A pensadora não nega que, neste contexto, o homem tendia a se submeter à ordem natural, sem nada lhe exigir, mas nota que, na esfera política, havia também espaço para o feito individual, que impedia a fossilização do mundo, sem que se perdesse a noção de limite, a idéia de que nem tudo é permitido à humanidade.

Qualquer que seja o diferendo entre ela e MacIntyre, ambos concordam, porém, que, chegados os tempos modernos, criou-se um mundo "onde todas as atividades são rebaixadas ao nível do

metabolismo do corpo humano com a natureza, e onde não existe troca [humana], mas somente consumo" ([1958] 1993, p. 221). O conformismo burocrático para com a condução da vida social se associa à difusão de um niilismo latente para consigo mesmo, que abre espaço para a renúncia da espontaneidade, das capacidades criativas e morais, e para a subsunção do homem ao projeto coletivo e anônimo do que foi chamado de imperialismo tecnológico por Heidegger.

Verifica-se modernamente um reordenamento da existência de acordo com as linhas sugeridas por uma esfera social dominada pelo trabalho e uma esfera privada voltada para o atendimento das necessidades individuais (práticas de consumo). Os clássicos entendiam a liberdade como possibilidade de ação no espaço publico. Os modernos deslocaram seu domínio para a vida interior, abrindo caminho para a sua introspecção (1972, p. 189). A liberdade de ação se tornou liberdade privada e interior, mas isso só ocorreu porque essa idéia foi reavaliada como a possibilidade de se fazer o que o se tem desejo, que surgiu no período helenístico e mais tarde, embora negativamente, foi confirmada pelo cristianismo.

Primeiro, a civilização romana consolidou como tradição o juízo de que a liberdade começa a partir do momento em que deixamos a vida pública e nos retiramos para a esfera privada. A vontade foi descoberta ou inventada, a partir do momento em que os homens se viram impedidos de fazer o que tinham de fazer no espaço político (1972, p. 209). Depois, os cristão aprofundaram essa interpretação, devido à experiência da perseguição e à idéia de pecado, que parece ter florescido com o problema do livre arbítrio. A confusão que trouxeram ao esclarecimento do problema da liberdade reside, sobretudo, nessa avaliação, não-pensada pelos clássicos e que consiste em remeter a categoria à relação consigo mesmo, à interioridade (1997, Vol. II, p. 63-127).

Os modernos puseram de lado o fundamento teológico dessa concepção, mas não o seu entendimento do que vem a ser a liberdade, exigindo-a não tanto porque desejam salvar sua alma, ou mesmo exercer o poder mas, antes, porque não querem que esse atrapalhe suas vidas privadas, novo foco de salvação (1972, p. 195). O resultado disso é a apropriação da práxis política por minorias que tendem ao totalitarismo. As tiranias do passado baseavam-se no isolamento político dos seres humanos. Os regimes totalitários avançam pelo terreno privado, já que, carentes por qualquer motivo de uma vida pública, os indivíduos se limitam a uma vida privada cada vez mais isolada: embora acabem sendo um escape suicida desta situação, regimes desse tipo só chegam a avançar porque alcançam e integram as massas que nela se originam.

> Os Governos totalitários, como todas as tiranias, certamente não poderiam existir sem destruir o terreno público da vida, isto é, sem destruir as capacidades políticas do homem, ao isolá-lo em sua privacidade. A novidade dessa forma de governo resulta do fato de não se contentar com este isolamento: ela destrói inclusive a vida privada, fomentando a experiência de não-pertencer de modo algum ao mundo e que é uma das experiências mais radicais e desesperadoras do homem ([1951] 1981, p. 612).

A revolução industrial, a urbanização acelerada, o expansionismo imperialista e a ruptura das tradições culturais e políticas, promovidas pela era moderna, logram projetar as coletividades em uma situação de abandono e desenraizamento, onde se tornam massas, predispostas a serem conduzidas para onde se sintam abrigadas em um princípio de integração e serventia. "A atomização social e a individualização extrema precederam os movimentos de massas... cuja eclosão mal era refreada pelo pertencimento a uma classe social" ([1951]1981, p. 434).

"Para Hannah Arendt, a vitória da igualdade no mundo moderno, a equalização promovida pela sociedade, após absorver os vários grupos sociais em uma única sociedade, conquistando assim a esfera pública, forneceu [...] as condições para o aparecimento das sociedades de massas" (Correia, 2002, p. 198) - mas, notaríamos, não todas essas condições, como supõe esse comentarista.

A história moderna seria para a pensadora prova de que as características atribuídas ao homem massificado apareceram muito tempo antes; estariam contidas *in nuce* na própria idéia de (boa) sociedade, surgida com o moderno mundo burguês, mas que a ele ficava confinada, porque, na origem, "ainda havia boas chances de o indivíduo sobreviver às suas várias pressões" (1972, p. 256).

Na verdade, convém notar que essas chances nem sempre eram tão boas, porque se, às vezes, os bolsões que as abrigavam encarnavam os traços de humanidade que haviam desaparecido da sociedade, outras vezes serviam de viveiro para o que se chamava de canalha ou populacho, mas isso tudo se reduziu em muito à medida que as elites e a canalha, sob pressão dos fatos, passaram a convergir e, assim, a formarem as massas modernas no princípio do século XX.

> [De todo modo, fica claro que] o indivíduo moderno e seus intermináveis conflitos, sua incapacidade de sentir-se à vontade na sociedade ou viver completamente fora dela, seus estados de espírito em constante mutação e o radical subjetivismo de sua vida emocional nasceram de uma rebelião do coração [anunciada por Rousseau] (1972, p. 49).

Hannah Arendt, todavia, foi além desse juízo, ao buscar entender a cultura de massa por contraste com o mundo clássico, tomado como parâmetro de o que chamava de condição humana. A autora põe de lado os fatores que explicam aquele fenômeno ou o tipificam. A preocupação não é com a significação do processo

para o indivíduo, mas com o seu significado para a condição humana. Interessava-lhe entender a singularidade de nosso mundo, através de sua confrontação menos com a realidade do que com a tradição política clássica e a maneira como essa última veio a se desenvolver no Ocidente.

Para ela, a figura do filisteu cultivado burguês anuncia a do consumidor de bens culturais atual, porque seja em um, seja no outro, a cultura se converte em puro e simples valor, "uma mercadoria que se pode fazer circular e trocar por todos os outros tipos de valores, sociais e individuais" (1972, p. 261). A explicação para tanto, segundo a autora, reside no fato de que a sociedade de massas não deseja a cultura, mas o lazer e, esse, é consumido como qualquer outro bem de consumo.

Rigorosamente falando, os gregos clássicos não conheceram o que mais tarde se chamou de cultura. Nas cidades-estado da época clássica, a *poiésis* e a *téchnè* estavam integradas à política, à religião e ao todo da vida cotidiana.

> Arendt disse que foram os romanos que inventaram a 'cultura'. A cultura era o que os *outros* (os gregos) lhes ofereceram, a referência, o modelos para o *nós* (os romanos). A cultura, antes, era o cânone. Forjado na Grécia, o conceito e o termo do cânone eram lá a medida do belo, mas não da alta cultura. Embora os romanos ainda não viessem a empregar termos como ‘cultura superior" ou "arte elevada’ no sentido que lhe dão os modernos, eles já distinguiam entre *homens de cultura* (os que falavam grego, apreciavam e conheciam seus modelos: os homens que possuíam gosto) e as pessoas incultas, as que, rudes, eram analfabetas e ignorantes em relação às artes dos gregos (Heller, 1999, p. 117).

A sociedade moderna herdou essa concepção latina, enquanto sociedade de trabalhadores que, devido ao desenvolvimento tecnológico, trabalha, mas trabalhará cada vez menos, precisando consumir seu tempo livre, assim como os sistemas de produção precisam consumir as matérias primas de que necessitam para existirem. Os produtos culturais não são, neste contexto, elementos formativos, que estruturam um mundo para os seres vivos, mas antes "bens de consumo, destinados a serem usados até a exaustão, assim como qualquer outro bem de consumo" (1972, p. 264).

A pretensão de que assim se provê as massas de formação é patética, porque o que ocorre é exatamente o contrário: a liquidação dos valores culturais com finalidades de lazer e diversão. A criação cultural é um processo cotidiano, através do qual o homem constrói seu mundo. A modernidade fomenta, ao contrário, um processo de consumação desse mundo e, por isso, estão errados todos os que pensam que, com o tempo, os homens dessa época se tornarão mais cultivados (1972, p. 270).

2. Modernidade e totalitarismo

Para Hannah Arendt, Platão é referência relevante para se compreender esse processo, porque foi o primeiro pensador clássico a privilegiar o produzir em detrimento do fazer. Assim, segue a autora, ele abriu caminho para o que, nos tempos modernos, através da ciência experimental, passará a ser o plano de domínio do mundo e consumo da vida. Isto é, um percurso que acabará se expressando de forma acabada e radical, ainda que tosca, no totalitarismo. Lembrando às vezes Karl Popper, suas análises argumentam que:

> O projeto totalitário de fabricar a humanidade, de *produzir* a espécie, com a ajuda das leis da natureza ou da história, seria

> impensável sem as metáforas platônicas que se instalaram nas raízes de nossa tradição (Villa, 1999, p. 1981).

A pretensão, que havia no mundo clássico, de se produzir grandes obras e realizar grandes feitos retrocedeu para um plano muito secundário com os tempos modernos, interessados em produzir e consumir de maneira cada vez mais ampla e generalizada, incapazes de agir de uma maneira que não tenda à baixeza e ao nivelamento.

Embora criada contra a experiência cotidiana, a metafísica platônica acabou servindo de ponto de partida da concepção de mundo tecnicista que, séculos mais tarde, se interporia entre a vida prática (reduzida à produção) e a vida contemplativa (reinterpretada em bases cientificistas) (1972, p. 138-152). Kant talvez tenha, conforme pretende a autora, feito desaparecer a contradição teórica entre filosofia e política (1998), mas se o fez foi de modo tardio e impotente quanto ao destino que se havia imposto ao Ocidente.

Influenciada nisso tudo por Heidegger, Hannah Arendt sublinha que o principal prejuízo acarretado por esse processo, em que se deve buscar parte das raízes do totalitarismo, é justamente a perda da pluralidade de ações. Para ela, era isso que não só abria, mas fundava a condição humana em suas origens gregas, isto é: quando ela ainda não se havia convertido em objeto de tradição ([1958] 1993).

Baseando-se nessa premissa, a pensadora sugere que é fraca a pretensão de nosso tempo em encontrar na tecnologia um princípio de integração social consistente: seu alcance seria limitado do ponto de vista humano e, sempre que ele faltasse, estaria aberto o caminho para alguma forma de solução totalitária. Ela não temia pela permanência desses regimes, crendo que eles cultivam os

germes de sua própria destruição. A solidão organizada por eles tende à autodestruição. O problema são os estragos que tendem a produzir, sempre que os meios técnicos disponíveis sejam poderosos, antes que surja um novo começo.

Hannah Arendt observa, no prólogo à segunda edição de sua obra, que o problema do totalitarismo não se relaciona com a lavagem cerebral ou a manipulação propagandística. As massas não só tinham consciência das violências cometidas contra populações inocentes como apoiavam, ainda que passivamente, essas ações e tudo o que lhes era sugerido pelo regime. O fascínio carismático das lideranças totalitárias era muito menor do que o estado de confusão mental e a necessidade individual de se seguir uma dada linha de conduta, da capacidade de arregimentação e satisfação de carências revelada pelos movimentos organizados.

Chaplin, notou, encantou as massas, fazendo-as rir do próprio infortúnio, apenas enquanto essas ainda não haviam sido atiradas na miséria e não lhes fora anunciado um destino, "através do qual o homem pequeno decidiu se tornar *grande*" (Arendt, 1980, p. 91).

Embora tenha pouco a pouco vindo a valorizar o significado político do ponto (Canovan, 1990, p. 159-160), a pensadora sustentou, em última instância, que a comunicação, incluindo suas formas distorcidas e manipulatórias, como diria Habermas, "contém menos experiência política específica do que qualquer outra relação em nossa vida cotidiana corriqueira. Por isso, sua relevância pessoal e intelectual contrasta com seu pouco significado para se entender a esfera pública política" (Arendt apud Canovan 1990, p. 149).

O permanente estado de mobilização das massas por todo o tipo de arregimentação concreta e sua própria necessidade de incorporação em qualquer instituição ou movimento eram um elemento muito

mais importante do que os apelos que lhes dirigia a propaganda. Os movimentos totalitários existiram porque as massas encontraram neles uma solução, ainda que fantástica, para seus problemas. A propaganda oficial apenas legitimava as predisposições malévolas despertadas entre a população por uma situação arregimentadora ([1951] 1981, p. 423).

No totalitarismo, ocorre que o idealismo se converte em fanatismo, a mobilização se dá em termos de massas, não de grupos ou mesmo de classes. As massas são formadas pelas pessoas atomizadas, politicamente indiferentes, que se mostram relutantes em integrar verdadeiras instituições. Nestas, ela crê, as pessoas tendem a ser responsabilizadas individualmente. Os regimes totalitários apresentam-se, ao invés, como expressão das maiorias silenciosas. A explicação deve ser buscada no fato de que "a sociedade competitiva e aquisitiva burguesa produziu a apatia, inclusive a hostilidade, para com a vida pública" ([1951] 1981, p. 430).

Chegada uma era de crise social e econômica, o cinismo se instala em todas as classes da sociedade, visto que, para que uns ganhem, outros precisam perder, e estes tendem a se recrutar cada vez mais em todas as classes. As massas seriam, pois, sucessoras do populacho num sentido especial, porque, ainda que não se distinguindo realmente desse, sonham com outra coisa: não com a ascensão, mas com o nivelamento de todas as pessoas no plano de algum todo indiferenciado (o povo, o partido, a sociedade).

Na URSS, o regime bolchevique criou as massas, enquanto o nazismo surgiu junto com elas, segundo Hannah Arendt. Enquanto no primeiro, a burocracia estatal teve um papel decisivo, neste último este trabalho foi obra da ação de um grupo de fanáticos. A manutenção e a conquista do poder estatal foram os objetivos primeiros tanto de um quanto do outro, por isso conserva um momento de verdade a máxima segundo a qual o regime deve tudo

às massas e as massas devem tudo ao regime. As elites passaram a apoiá-los a partir do momento em que a desordem do mundo as atingiu e elas viram no movimento a possibilidade de encontrar alguma organização. As massas são, em essência, produto da convergência entre elite e populacho no âmbito do movimento totalitário ([1951] 1981, p. 448).

Nesse contexto, acontece, de fato, de as massas serem levadas a "aceitar e fazer tudo o que a sociedade respeitável havia proibido" e, passando por cima das velhas idéias e valores, a "elevar a crueldade à categoria de virtude principal, sempre que ela se mostrar capaz de contradizer a hipocrisia humanitária e liberal da velha sociedade" ([1951] 1981, p. 449). Os sentimentos de desespero provocados pelo abandono individual são algo que acabou encontrando uma válvula de escape ou canalização produtiva no ativismo coletivo, furioso e violento promovido pelos movimentos totalitários.

Hannah Arendt jamais se decidiu sobre o grau em que o totalitarismo era original, variando desde uma posição maximalista (1985, p. 93) até outra bem relativa, que o liga às nossas circunstâncias históricas. De todo modo, a ruptura do sistema de classes precipitada pelas condições econômicas cria os elementos para a formação de movimentos de massas muito antes de nelas intervir a propaganda.

A propaganda totalitária desenvolveu os métodos e as técnicas, mas não criou seus temas: jamais lançou mão de uma idéia que já não fosse popular, não estivesse disseminada. Os nazistas "aprenderam tanto das organizações gangsteristas quanto a sua propaganda, reconhecidamente, aprendeu com a publicidade comercial americana" ([1951] 1981, p. 465), mas foi desigual sua influência na formação do movimento e manutenção do regime: a

propaganda funcionava como suplemento, dirigindo-se, sobretudo, para o consumo do público externo ao âmbito do sistema.

O principal expediente a que esse recorria era o emprego potencial da violência, do terror; mas isso não era só porque a persuasão seria desnecessária. Ao contrário do suposto inicialmente pela pensadora, parece que, em última instância, as massas não estavam dispostas a crer em nada. O verdadeiro fundamento do regime era um misto de medo e falta de coragem cívica, um filistinismo burguês que se popularizara em função da situação e que, em troca da segurança pessoal e, se possível, de ascensão social, estava pronto a dar qualquer coisa, a fazer todo o tipo de concessão. A pensadora notou de maneira implacável que os grupos sociais se protegem do conhecimento da realidade, através do emprego de clichês e estereótipos, que, em compensação, neutralizam ou anulam o potencial reflexivo contido na linguagem (1985, p. 116).

Eichmann em Jerusalém [1963], sugere-nos a leitura de uma comentadora, precisa ser visto como estudo de caso que complementa e exemplifica o vasto painel histórico fornecido pelas *Origens do Totalitarismo*. Pontuando o texto, escreve essa autora que, segundo a filósofa, o carrasco nazista não era um monstro moral: "tinha como principal motivação a ascensão na carreira; ele era um jovem ambicioso, que estava farto do seu trabalho de vendedor ambulante. [...] Na sua função de encarregado do transporte [de prisioneiros para os campos de concentração], ele era normal e medíocre e, no entanto, perfeitamente adaptado a seu trabalho, que consistia em *fazer as rodas deslizarem suavemente*" (Souki, 1998, p. 92-93).

Para Arendt, a propaganda totalitária, quando funcionou, o fez porque as pessoas só confiavam em sua própria imaginação, e isso, imagens, era o que o sistema lhes dava, via propaganda. A propaganda não teria tanto poder porque jamais conseguiu

satisfazer plenamente "o anseio das massas por um mundo completamente conseqüente, compreensível e previsível, sem entrar em sério conflito com o senso comum" ([1951]1981, p. 473).

Passa-lhe em branco a hipótese de que talvez ela estivesse ali apenas para divertir e entreter, de que as massas jamais acreditaram piamente na propaganda, porque essa nunca fez questão de dissimular sua condição de propaganda, como defendeu Theodor Adorno. Como ela mesmo conclui, as massas acreditavam em tudo e nada ao mesmo tempo, incorporando à mistura de credulidade e de cinismo um realismo flexível e astucioso, que havia sido instituído entre o populacho, mas, também, sob a forma de idealismo, entre as camadas dirigentes ([1951] 1981, p. 506).

Em última instância, contudo, a pensadora parece não ter se decidido sobre a questão, pois também afirma que, "embora de maneira vaga e abstrata", as massas chegaram a crer nas fórmulas doutrinárias em que se converteram seus motivos ideológicos mais fundamentais.

> Os chefes totalitários basearam sua propaganda na premissa psicológica, que se verificou correta, de que, sob as condições vigentes, podia-se fazer as pessoas acreditar nas declarações mais fantásticas e confiar que, no dia seguinte, se recebessem a prova irrefutável de sua falsidade, essas mesmas pessoas se refugiariam no cinismo: em lugar de abandonar as lideranças que lhes haviam mentido, convenceriam-se de que essas declarações sempre haviam sido tido como mentiras, rendendo homenagem a seus lideres por sua habilidade tática superior [no manejo com elas] (p. 506).

Líquido e certo, no entanto, é que a capacidade de arregimentação dos movimentos não estava ali, mas na coerção física direta a que

expunha a população, compactada não a contragosto, mas por força das circunstâncias. O poderio dos mesmos residia, em última instância, em suas formas de organização e no emprego potencial da violência. A coação terrorista dos regimes totalitários é uma emanação do terror vivido por essas massas: os movimentos só logram se sustentar à medida que mobilizam a própria vontade dos homens numa dada direção coletiva.

A propaganda, por si mesma, não tem esse poder: ela opera com base em elementos criados pelo processo histórico. A motivação ideológica ou crença nos ideais difundidos pelos movimentos dessa espécie é apenas um verniz com que se cobre ou cola uma situação cuja marca é o sentimento de medo, de terror diante da vida e dos outros. O elemento primeiro é o isolamento do indivíduo: esse define a própria figura da sociedade totalitária.

O complemento que ajuda a explicar a situação remete ao que a pensadora chama de *raciocínio lógico* e que surge "quando os homens perdem a capacidade de pensar tanto quanto a de ter experiência". As pretendidas distinções entre experiência individual e sugestão coletiva, fato e ficção, tenderiam a desaparecer no âmbito desses movimentos. O pensamento se automatiza e se contenta em seguir o raciocínio apropriado às circunstâncias. A crença em tudo o que está ocorrendo tende a ser bem pequena.

Destarte, a pensadora sugere que, neste contexto, há, ao invés da pura repressão, uma espécie de liberação do imaginário coletivo: os movimentos totalitários são responsáveis pela articulação de um mundo fictício, representam uma extraordinária força criadora de fantasias, que nasce dos fatores antes assinalados. O pensamento instrumental que neles se autonomiza está associado a "uma fé na onipotência humana, na convicção de que através da organização tudo é possível".

Precisamente por isso, movimentos como esses, todavia, são responsáveis pela feitura de "experiências que a imaginação humana pode ter esboçado, mas a atividade jamais havia realizado" (p. 567). O cientificismo que sua condição de fenômeno moderno confere, como verniz, aos processos que envolve é muito mais radical do ponto de vista dos efeitos do que as fantasias mais selvagens criadas pela especulação tradicional.

A experimentação sem limites que tem lugar nos campos de concentração corresponde ao caso extremo de uma tendência social e histórica, que procura tornar factível e cotidiana a fantasia de realização de um mundo fictício, sob abrigo de uma consciência racional e realista. No limite, "O problema é fabricar algo que não existe. Isto é, um tipo de espécie humana que se pareça a outras espécies animais e cuja única liberdade consistiria em preservar a própria espécie [disse Hitler]" (p. 569).

Segundo os regimes totalitários, a resposta definitiva e total para os problemas humanos espalha-se entre o doutrinamento ideológico dos quadros e a prática do terror absoluto nos campos de concentração. A eliminação dos seres humanos nesse último terreno não é apenas eliminação das populações indesejáveis à planificação absoluta da vida social, mas também uma maneira de experimentar e testar formas de liquidação da espontaneidade do ser humano, reduzi-lo a uma coisa totalmente manipulável, totalmente dominada. As circunstâncias de isolamento que regem os campos são uma reprodução em escala menor do isolamento político e solidão interior a que são condenadas as pessoas comuns nesse tipo de sociedade (p. 570).

Os horrores e atrocidades cometidos nos campos de concentração pertenceram ao mundo das fantasias perversas e destrutivas muito antes de se tornarem realidade. O estarrecedor, segundo a autora, não é, pois, esse fato, mas sim o de as pessoas, contra toda a

evidência, encontrarem justificativa para ele ou o negarem como fantasia absurda.

> Talvez nada distinga tão radicalmente as massas modernas das existentes em séculos anteriores do que a perda de fé em um Juízo Final: os piores perderam seu temor e os melhores perderam suas esperanças. Incapazes de viver sem temor e sem esperança, sentem-se atraídas por qualquer esforço que pareça prometer a fabricação humana do Paraíso pelo qual anseiam, tanto quanto pelo Inferno de que têm medo. Da mesma forma que as características popularizadas da sociedade de classes de Marx possui uma ridícula semelhança com a Idade Messiânica, assim também a realidade dos campos de concentração em nada se assemelha tanto quanto às imagens medievais do Inferno (p. 579).

Destarte, porém, a pensadora abre caminho para acrescentar outro elemento ao entendimento do problema: a tecnologia. Arendt vincula o totalitarismo às tendências do mundo moderno, ainda que, como notam os críticos, ela não o identifique de todo com ele e ele mesmo contenha aspectos que contradizem seu retrato. A pensadora subestimou ou não pôde ver a face esclarecida, construtiva e emancipatória que esse mundo criou, como, ainda que haja muito por fazer, constata-se ao se examinar a aplicação da lei, os progressos materiais e a expansão dos chamados direitos humanos. Embora muitas vezes falseados em sua intenção, fenômenos como esses seguem sendo forças capazes de evitar o total tratamento dos seres humanos como coisas que tipifica o totalitarismo.

Pondo de lado a tese de Jeffrey Herf (1993), segundo a qual o totalitarismo é produto da falta de iluminismo moderno e progressista, verificar-se-ia, porém, que de fato este várias vezes não foi capaz de impedir o aparecimento desse tipo de regime,

visto que, em ambos, estaria presente um processo ainda mais amplo e universal, responsável pela definição em favor de um ou de outro de acordo com a ocasião: o da dissolução da vida política na era da técnica.

3. Rumo ao fim do mundo?

Hermínio Martins lembra-nos que "as possibilidades biotecnológicas de transformação dos seres humanos [atualmente em voga]... levantam questões éticas e políticas fundamentais", que, passando por cima da cobertura que pretendem lhe dar as concepções tradicionais e modernas, tendem a ser, no essencial, definidas pela "[nova] casuística bioética biojurisprudencial" (1997, p. 319).

Sendo isso verdade, nenhum interessado no ponto poderá pensá-lo sem levar em conta a reflexão pioneira que lhe deu, relacionando-a com o fenômeno totalitário, Hannah Arendt. Para ela, o totalitarismo é um fenômeno ao qual se opõe o fato de os homens modernos continuarem sendo, mesmo nele, senhores tanto do processo de construção de seu mundo quanto de sua destruição.

O problema todo é que suas potencialidades se modificam essencialmente com a descoberta da energia atômica e a pesquisa aeroespacial. A tecnologia nuclear e, recentemente, seria o caso de se acrescentar, as biotecnologias, liberam "processos que não ocorrem na natureza terrestre, são conduzidos no sentido de produzir ou destruir o mundo", e em relação aos quais "o homem não age mais como um ser vivo natural" (1998, p. 90).

Os regimes totalitários são campo de um experimento radical, em que o sujeito "procura fazer em relação ao mundo das relações e assuntos humanos o que já foi feito em relação ao mundo dos

objetos produzidos pelo homem" (1972, p. 119). Assim, porém, encobrem um processo pelo qual o homem é modelado por máquinas e procedimentos sempre mais engenhosos, criados pela tecnologia e por meio dos quais ele se confronta consigo mesmo cada vez mais como objeto técnico. Através desse processo, o homem pode vir a perder seu mundo e reduzir-se a pura e simples espécie entre outras espécies, realizando-se não o sistema, mas o projeto totalitário (1972, p. 359; 1998, p. 109).

> Somos, talvez, a primeira geração a adquirir plena consciência das conseqüências fatais de um modo de pensar que nos força a admitir que todos os meios, desde que sejam eficazes, são permissíveis e justificados quando se pretende alcançar alguma coisa que se definiu como um fim ([1958]1993, p. 241).

A explicação mais profunda para o totalitarismo está no rompimento da tradição e no aparecimento da brecha entre passado e presente: só então essa falha no mundo, enquanto experiência reservada a uns poucos que aí pensavam, se torna "uma realidade tangível e um problema para todos" (1972, p. 25).

Os paradoxos, problemas e desafios colocados aos cientistas tornaram-se de tal monta que estão passando a pôr em alerta também o leigo, só que parece que esse não tem mais como se exprimir na linguagem de todo o dia com a inteligência necessária. O resultado é, às vezes, a superstição, às vezes o temor, mas em geral predomina a aceitação cega, sempre que o saldo da operação revele-se proveitoso ou seja mais poderoso do que nossa capacidade de enfrentamento moral do problema (1972, p. 343).

Os Gregos fundaram nosso modo de ser no reconhecimento de nossa mortalidade: ao contrário dos seres puramente naturais, somos seres imperfeitos, que todavia violentamos a natureza, como

eles próprios perceberam e nossos maiores pensadores algumas vezes comentaram com excepcional brilhantismo (Heidegger, 1956, p. 179-196; Castoriadis, 1999, p. 15-35).

Doutrinariamente, porém, o máximo que aqueles se permitiam era a contemplação do cosmos: este era o estado supremo de perfeição. O homem era a medida de todas as coisas apenas para si, porque carecia da capacidade de mensurar suas próprias ações, todas mortais. A pretensão de imortalidade se cingia às obras e aos feitos, à conservação da própria vida na memória dos pósteros, embora por vezes os homens passassem dos limites que reconheciam e procuravam respeitar cotidianamente (1972, p. 97).

A modernidade projetou-nos em uma situação que, politicamente, equivale a de um campo em ruínas, já que, contrariamente ao que era postulado por essa tradição, pretendemos viver sem nenhuma autoridade, senão passar por cima de todos os limites. A herança cultural é tratada como um conjunto de mercadorias mais ou menos depreciadas de acordo com o momento, por passar a ser vista como reservas de valores.

A preocupação suprema se tornou a conservação da própria vida, deslocando-se seu eixo da ação política para a esfera privada. O homem surge como um sujeito errante pelo mundo, ao invés de ser parte dele, e isso está na raiz, mais do que do sistema, do próprio projeto totalitário.

> [Nele] As pessoas não possuem nada em comum além da circunstância de serem membros de uma mesma espécie e partilharem necessidades biológicas diretamente relacionadas à sobrevivência individual e da espécie (Correia, 2001, p. 239).

Karl Marx e Nietzsche situam-se ao final de um tempo, porque começaram a pensar em tal situação: procuraram superar o niilismo trazido por nosso tempo de uma forma que não fez senão projetar-nos ainda mais em seu interior. O niilismo moderno é função do fato de o homem procurar se assegurar privadamente de algo que não pode por definição ter: a imortalidade.

Deixando de lado as circunstâncias de como, segundo a autora, isso ocorreu, sublinhemos apenas que, devido ao progresso da ciência, seu veículo, tornamo-nos seres que, embora não possamos criar a natureza, podemos engendrar ou modificar seus processos, com sentidos tais como recriar a vida ou explorar novos planetas.

"Começamos a agir sobre o interior da natureza da mesma forma como agimos no interior da história", e a mediação desse processo é cada vez mais a tecnologia: "ela prescreve as condições da conduta humana, assim como a física moderna prescreve as condições (de existência) dos processos naturais" (1972, p. 80).

O problema em tudo isso é que, por causa desse processo, surge a tendência a tratar o homem como um ser totalmente natural, cujos fenômenos vitais podem ser manipulados da mesma forma que todos os demais. A prudência respeitosa para com a intervenção no mundo, existente entre os antigos, dá lugar a um projeto audacioso, que teria se manifestado da forma ao mesmo tempo mais aberta e monstruosa nas práticas extremadas dos regimes totalitários.

Os modernos procuram, com efeito, suprimir todos os elementos tradicionais que limitavam o contato e alcance do artificio humano com a natureza, não deixando de fora nem o si mesmo. Assim, inclusive a ação precisa ser restringida, sob pena de não se obter total controle e previsão dos processos observados. A prevalência da palavra humana sucumbe em relação à prevalência do controle maquinístico. O homem moderno vive com a convicção de que, se

não pode conhecer a verdade, pode pelo menos saber o que faz e "foi esta convicção, e não a dúvida que lhe deu origem, que lança geração após geração, durante mais de trezentos anos, num ritmo cada vez mais acelerado de descobertas e desenvolvimentos" (1972, p. 295).

A contradição perigosa é que, em o fazendo, levamos nossa limitação originária para um campo que antes supúnhamos regido por leis eternas e perfeitas que admitiam apenas contemplação. O processo pelo qual agimos sobre a natureza conserva as imprecisões e loucuras que o mundo humano conhece, apenas importando em maiores e mais graves conseqüências, como é, de novo, exemplo o fenômeno totalitário.

O homem moderno aprendeu a construir "máquinas para a produção e controle de energias desconhecidas à domesticidade da natureza terrestre" (1972, p. 354), mas nas quais ele acaba por ser, consciente ou inconscientemente, desintegrado.

> A imprudência temerária ou a irremediável confusão ou a repetição complacente de 'verdades' que se tornaram triviais e vazias - isso parece ser uma das principais características do nosso tempo ([1958]1993, p. 13).

Arendt acusa assim a sociedade moderna do que não é estranho a todo o tipo de sociedade até agora conhecida, afirmando que ela "espera de cada um dos seus membros um certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a '*normalizar*' os seus membros, a faze-los '*comportarem-se*', a abolir a ação espontânea ou a reação inusitada" (1972, p. 59).

A verdadeira idealização do mundo político grego e a subestimação das estruturas sociais do mundo moderno feitas assim

não deveriam nos fazer perder de vista, porém, o que há de incisivo e de interesse humano em suas análises. Parece-nos menos importante hoje o fato de a autora não ter notado que, na prática, há tanta ou mais realização individual no nosso tempo quanto havia no passado. Os problemas que ele coloca à condição humana situam-se agora num horizonte bem mais temerário e explosivo, cuja reflexão dos perigos, perdas e ganhos pode ser bem encaminhada com a ajuda dos escritos de Hannah Arendt.

A formação da modernidade teve como ponto de partida "a coincidência da inversão de posições entre a ação e a contemplação com a da inversão entre a vida e o mundo" (1972, p. 333), visto que sua essência reside na conversão em supérfluo de tudo o que não é exigido pelo metabolismo da vida com a natureza. Reduziu-se ao ponto de liquidação a experiência contemplativa da qual, na condição de atividade humana relevante e significativa, o cristianismo não abdicara. A premissa em que se instituiu a época moderna baseia-se na idéia de que "é a vida, e não o mundo, o bem supremo do homem" (1972, p. 332).

A cultura de massa é apenas um dos engodos com que se procura encobrir a falsidade dessa situação. O sentimento de mal-estar que ela procura debelar provém, primeiro, do fato de se ter "descoberto que os instrumentos eletrônicos exercem esta função muitíssimo melhor do que nós". O principal, porém, é resultado de que, agora, nós nos situamos, como objetos de análise, "em um ponto de vista que se situa teoricamente fora da Terra" (1972, p. 335).

A atividade de fabricação que subjaz ao trabalho, enquanto criação material do mundo, é a sua essência, mas aquele, como notamos, tinha um papel secundário nos ordenamentos tradicionais. Atualmente, o trabalho (*labor*) não só veio a preencher a esfera pública como atividade capaz de assegurar a sobrevivência, principal bem, mas há muito passou a ser apenas um meio de

ganhar a vida privada. O desencadeamento do processo que culmina com o entendimento da ação política como sacrifício individual tem aí a sua raiz (1972, p. 156).

Para a autora, o problema assim posto já seria de enorme monta, se não houvesse ainda para agravá-lo o fato de que, por essa via, o trabalho começa a se automatizar e, assim, a projetar novos e pavorosos horizontes à condição humana, tal como pensada por nossa tradição. O capitalismo industrial emancipou o trabalho e começou a substituição das ferramentas, em que aquela se assentava, pelas máquinas.

A paulatina substituição da capacidade de trabalho humana, sua força física, pela tecnociência maquinística produziu com o tempo um ajustamento no ser humano. Aconteceu primeiro de as máquinas substituírem os utensílios; em seguida, porém, as máquinas começaram a tornar supérfluo o próprio homem, como bem se pode ver na atualidade.

> [Destarte] A questão não é tanto se somos senhores ou escravos de nossas máquinas, mas se estas ainda servem ao mundo e às coisas do mundo ou se, pelo contrário, elas e seus processos automáticos passaram a dominar e até mesmo a destruir o mundo e as coisas (1972, p. 164).

O fenômeno não significa que as máquinas passem a viver em função de si mesmas, mas sim que podemos estar passando a ser meros sujeitos de necessidades, simples consumidores. O perigo é que as máquinas conheçam apenas esse princípio de funcionamento, engendrando uma situação em que tendamos a nos tornar parte do mecanismo em conjunto. Citando Heisenberg, a autora afirma que a tecnologia realmente já não parece ser "'produto de um esforço humano consciente no sentido de multiplicar a força material, mas sim uma evolução biológica da

humanidade, na qual as estruturas inatas do organismo humano são transplantadas, de maneira crescente, para o ambiente [maquinístico] da humanidade"' ([1958] 1993, p. 166).

No limite, a sociedade atual "requer de seus membros um funcionamento puramente automático, como se a vida individual realmente houvesse sido afogada no processo vital da espécie, e a única decisão ativa exigida do indivíduo fosse, por assim dizer, a de abandonar sua individualidade, as dores e as penas de viver ainda sentidas individualmente, e a aquiescer num tipo funcional de conduta entorpecida e tranqüilizadora".

O constrangimento provocado pelas modernas teorias behavioristas não é, pois, que estejam erradas, mas sim que possam vir a se tornar verdadeiras, "que realmente possam constituir as melhores conceituações possíveis de certas tendências óbvias da sociedade moderna, [porque] é perfeitamente concebível que a era moderna venha a terminar na passividade mais mortal e estéril que a história jamais conheceu" ([1958] 1993, p. 335-336).

Nádia Souki observa que, entre os comentários da autora ao julgamento de Eichmann, destacam-se aqueles relativos ao manejo da linguagem por parte do carrasco nazista.

> Dentre as características mais chocantes da personalidade de Eichmann, está a linguagem. A linguagem administrativa era única que conhecia, pois ele era incapaz de pronunciar uma só frase que não fosse um clichê (Souki, 1998, p. 94).

Devedora dos ensinamentos de Heidegger, a filósofa considerava que a tecnologia nos empurra na direção de um deserto espiritual, sempre que ela esvazia nosso espaço de existência das atividades políticas, da criação cotidiana e não-especializada. A sociedade de massas é continuamente obcecada pelo problema de não saber o

que fazer quando não está produzindo e, agora que o trabalho está em vias de extinção, de não saber o que fazer quando não está consumindo, sempre que o sujeito dispõe dos recursos necessários.

4. Conclusão

Hannah Arendt reconheceu que o recurso à ação e o emprego da palavra, a prática da política, embora ainda não tenham desaparecido totalmente de nosso horizonte, encontram-se marginalizados de uma maneira ampla e à primeira vista sem esperança de um novo florescimento (1972, p. 217). A procura do extraordinário com que está comprometida toda expressão humana desse tipo tende a escassear em um mundo onde o campo em que poderia ser exercida está esvaziado moralmente e todas as tendências no espaço do que outrora foi o da política apontam para alguma forma de despotismo.

A postulação da autora de que, atualmente, estaria havendo um processo de substituição da sociedade de trabalhadores por uma sociedade de detentores de empregos, capaz de assegurar nossa capacidade de consumo, parece vencida pelos acontecimentos, se levarmos em conta que, mediante os processos de automação em curso na sociedade capitalista, nem mesmo isso mais parece certo: o crescimento do deserto humano é também material, conferindo à crise de nossa condição umas feições de barbárie que a pensadora não cogitara.

Qualquer um que leia sobre as práticas políticas a que recorreram os cidadãos do mundo clássico não se surpreenderá com as tropelias ocorridas no cotidiano da democracia moderna. Porém, se não for embotado, forçosamente notará o quanto seus princípios de instituição mais gerais e seus horizontes de efetivação eram distintos. Certamente um e outro conhecem suas ilusões e abusos,

mas não são os mesmos seu sentido valorativo e seu modo de funcionamento societário.

Os ciberespaços públicos que estão se multiplicando apenas acrescentam um complicador em relação à matéria, que pode ser avaliado com a ajuda das idéias elaboradas pela pensadora, desde, cremos, que o ponto de partida não seja uma distinção apriorística quanto ao valor da interação face-a-face e a da mediada pelas redes de computadores (cf. Barber, 1998, p. 237-281; Wilhelm, 2000).

Quer uma quer outra contêm, em tese, os mesmos potenciais de ação criadora e de conduta padronizada. O problema político não se refere aos meios, mas à natureza e ao sentido (ao conteúdo) dos processos de interação humana. Pretender que as redes podem operar como forma de ágora eletrônica, uma espécie de Nova Atenas, apenas porque permitem o acompanhamento dos assuntos públicos e facilitam o acesso à participação política, é cair numa concepção totalmente abstrata da política, passar por alto o exame de seus princípios de instituição e subestimar a complexidade de sentido dessa atividade, que, para ser entendida, precisa ser pensada como práxis humana, social e histórica .

Hannah Arendt logrou ver muito além disso, porque pensou de maneira brilhante e corajosa, ainda que não aprofundada, em um ponto assustador para qualquer pessoa séria de nosso tempo: a hipótese de a política estar virtualmente desaparecendo de nosso horizonte existencial.

> A concepção segundo a qual a política existiu sempre e em toda a parte onde existiram e existem homens, é ela própria um preconceito: o extinguir-se da coisa política pertence a essas tendências objetivamente demonstráveis dos tempo modernos (Arendt, 1998, p. 85, com nota 25).

Defendeu Jacques Donzelot que nosso tempo seria palco de uma mudança estrutural, por meio da qual as relações entre os homens são "levadas a se submeter a uma exigência de verdade no lugar de se submeterem às verdades da política" (1984, p. 262). A procura de uma ordem política justa e racional em sentido universal estaria cedendo lugar à aceitação de um pragmatismo oportunista e imediatista, em que predomina uma abordagem contextual dos interesses humanos (p. 13-14).

Embora a consideremos pertinente, afirmaríamos, porém, que é relativa a novidade da idéia, porque, vendo bem, ela já está contida, em essência, no pensamento maquiavélico. A pretensão de criar ordens políticas verdadeiras, isto é, de acordo com algum princípio ideal ou utópico, que se origina do platonismo, desde há muito está colocado em cheque ou virtualmente assediado por esse campo magnético. Agora, ocorreria apenas dela passar a se situar num horizonte cada vez mais tecnocrático, e é bem isso que nos ajuda a entender a reflexão de Hannah Arendt.

A perspectiva antimoderna defendida pela autora não significa uma rejeição histórica de nosso tempo, nem muito menos uma sugestão nostálgica de que devemos voltar ao passado ou, pior ainda, tentar recriá-lo por qualquer recurso, para não falar da pretensa superioridade intrínseca que a comunicação face à face teria per se ante as formas de interação midiadas: todas essas tolices precisam ser postas de lado, se quisermos refletir com seriedade o que efetivamente está em jogo nas teses da pensadora.

A reconciliação do homem consigo mesmo sempre foi apenas uma pretensão da filosofia política antiga, porque, emancipada do pensamento mítico, ela logrou ver que essa reconciliação era mais uma idéia do que realidade, por mais que os textos da autora não deixem claro o ponto e, às vezes, aceitem acriticamente o retrato da

ordem política ideal feita pelos pensadores clássicos como registro fiel da efetividade histórica.

O pensamento que lhe é subjacente seria melhor avaliado se visto, cremos, como um julgamento de caráter reflexivo e moral sobre a modernidade, que procura manter livre do perigo da procura de solução tecnológica, a capacidade que em pelo menos alguns de nós sugere-se existir de eventualmente agir em sentido propriamente político.

Porém, essa ainda é uma mensagem fraca que se pode tirar de suas análises, se deixarmos de lado a proposição paradoxal de Claude Lefort, segundo o qual o projeto de compreensão do mundo moderno elaborado pela autora continha a pretensão de retomar nossa capacidade de ação política, comportava uma "tentativa de *reconciliar-se com o tempo* [presente]" (1991, p. 66).

Diversos comentaristas parecem-nos certos ao sugerir que o pensamento da autora é anacronístico, dado que seus horizontes encontram-se perdidos de uma maneira virtualmente definitiva. Porém, isso não seria um equívoco, se tirássemos todas as suas conclusões e passássemos a pensar a hipótese de que anacrônico virou, na verdade, o próprio campo da política. Atualmente, escreve ela mesma, "a falta de sentido em que cai a política no todo se revela no beco sem saída em que deságuam todas as questões políticas particulares" (Arendt, 1993, p. 119).

Olivier Mongin tangenciou essa pista, defendendo que só ela evitaria que sua crítica à modernidade (totalitária, tecnológica e massificadora) termine caindo "no culto nostálgico da tradição e nos leve a ler a história como uma simples queda na negatividade que sucedeu à apoteose grega" (1980, p. 108). A pretensão do comentarista de que a autora chegou a sugerir uma abertura, por ele próprio endossada, no sentido da estetização da vida política

todavia é tão disparatada quanto a de outro, para quem ela pode ajudar a entrever (criticamente, é certo) as possibilidades de ação política contidas no ciberespaço (Kealey, 1994): ambas são inviáveis em nosso tempo, como ela mesma observou em sua análise da cultura de mercado (Arendt, 1972, p. 253-288).

Gostemos ou não, a reabilitação francamente elitista e, portanto, antimoderna com que, segundo alguns (Caroux, 1980, p. 86-87), a pensadora talvez viesse a defender uma solução (teórica) de nossos problemas civis colide com sua análise da condição humana na contemporaneidade (Arendt, [1958] 1993). Hannah Arendt compartilhava com Leo Strauss a hipótese de que, contrariamente aos antigos e aos orientais, "os modernos são incapazes de se interessar por outra coisa além da vida na Cidade", como nos fez notar Claude Lefort (1999, p. 266).

Destarte, caberia pensar com propósito de esclarecimento emancipatório, ao invés, se os tempos modernos não implicam de um modo distinto quanto às formas e sentido, mas análogo em termos epocais, na continuidade do processo de esquecimento ou abandono da noção de vida política que começou nos últimos dias da Republica Romana e, conforme nota a pensadora, a nós se transmitiu via a Idade Média Cristã, por mais que um ou outro fato venham a recolocá-la na ordem do dia (pensemos em sua análise da Revolução Americana).

Talvez esteja na hora de pensar com coragem e seriedade a hipótese do pensamento político tradicional de que nossa sociedade é cada vez menos uma ordem política. Precisamos começar a refletir não apenas sobre como o político e a política se distinguem, mas se essa última não está em vias de extinção em nosso âmbito, no contexto do que a autora chamou, em oposição à *época*, de *mundo moderno*. Conserva a figura da ação política, conforme por ela definida, uma legalidade em um regime social onde reinam um

liberalismo privatizante, um subjetivismo hedonista e o nivelamento valorativo das várias formas de vida humana? Segundo tudo indica seria negativa a resposta dada a essa pergunta por Hannah Arendt.

A pensadora afirmou que se há lugar para se ter confiança quanto ao destino do homem esse lugar é a política, mas se cogitarmos a hipótese, sugerida por seus próprios escritos, de que talvez a política não mais exista ou esteja em vias de extinção, encontramo-nos agora menos diante de um precipício do que de uma encruzilhada. Descartando como irracionalista a esperança arbitrária que ela pôs no eventual "milagre" de sua ressurreição (1993, p.119-122), julgamos, porém, que não é compulsório o abandono de nossa capacidade de ação: também há espaço para voltá-la noutras direções e, se não for o caso de sairmos em busca delas, ao menos pensarmos em outros destinos para nossa humanidade.

A Modernidade como Época de Crise:

Leo Strauss e as raízes do niilismo ocidental

Nos 80, Lyotard contribuiu - sem ser essa sua vontade - para popularizar nos meios intelectualizados um tema já conhecido da crítica da cultura centro européia e explicitado em termos bastante semelhantes algumas décadas antes por Leo Strauss: a crise dos grandes relatos com que os tempos modernos pretendiam fundar a criação de um mundo mais humano. Embora fosse o esclarecimento das circunstâncias de estruturação e legitimação do saber científico mais recentes que o interessasse em sua obra sobre o pós-moderno, o pensador foi alistado no rol dos profetas de uma nova cultura como o mensageiro da crise das narrativas de legitimação do conhecimento, senão do próprio projeto filosófico de emancipação que continha a essência política e filosófica da modernidade.

O cinismo que caracteriza seu relato levou muitos a supor que se tratava de um entusiasta do processo, que, na verdade, era visto por ele com olhos críticos e desencantados, ainda que não histéricos ou desesperados. O resultado foi sua conversão em porta-voz de uma combinação da tese benjaminiana sobre o esgotamento das condições favoráveis à articulação narrativa da experiência do mundo com as teses bem mais comuns sobre o declínio da cultura ocidental moderna na era da técnica progressiva, pregada por tantas vozes desde, pelo menos, Spengler.

Assumindo vez por outra o encargo que a opinião lhe atribuiu, o pensador propagandeou a idéia de que entrou em declínio a

confiança que colocávamos num ou noutro princípio de progresso, enriquecimento e libertação da humanidade. Desde o final do século XVIII, "as principais tendências [espirituais] se encontravam na mesma crença de que as iniciativas, as descobertas, as instituições só têm alguma legitimidade se contribuírem para a emancipação da humanidade" (1987, p. 95). Agora, porém, essas idéias estão em declínio na opinião geral dos países desenvolvidos: o projeto moderno não foi destruído ou abandonado mas, em linguagem heiddegeriana, "*liquidado* pelo triunfo da tecnociência capitalista sobre os outros candidatos à finalidade universal da história humana" (p. 32).

Em linhas gerais parecem muito próximos disso os termos propostos por Leo Strauss no final dos anos 40 para descrever o que chamou, na esteira de outros, de crise de nosso tempo. Para ele, "A intenção do processo de desenvolvimento moderno era produzir uma civilização superior, uma civilização que ultrapassaria todas as anteriores, mas seu resultado foi outro: o que ocorre na época moderna tem sido uma gradual corrosão e desestruturação do legado pela civilização ocidental" (1989, p. 268).

O Ocidente está em crise não tanto porque, como cultura, declina, mas porque está perdendo confiança em seu desenho fundador. As premissas em que se baseava se tornaram amplamente questionáveis do ponto de vista interno e externo. As categorias formadoras de seu núcleo não merecem mais fé e, com isso, surge uma certa desorientação coletiva. "O termo progresso em sentido enfático e pleno praticamente desapareceu da literatura mais séria", e "as pessoas não pretendem mais que estejamos nos movendo na direção certa" (p. 258).

Conforme o projeto moderno, o conhecimento deveria ser posto a serviço de um esforço visando à solução dos problemas humanos,

permitir que o homem se tornasse mestre e senhor da natureza, ao invés de a ela se sujeitar, como dizia Descartes.

> Cada um teria sua parte em todos os benefícios da vida e da sociedade, tornando verdadeiro em realidade o direito natural de cada um sobreviver confortavelmente, com tudo o que o esse direito prescreve, e o direito natural de cada um se desenvolver plenamente em todas as suas capacidades de maneira coordenada com o desenvolvimento de todos os seus semelhantes (2000, p. 86).

As Guerras Mundiais e a subseqüente divisão do mundo em dois blocos hostis fizeram esse projeto enfraquecer, mas não foi apenas esse o efeito da situação; ela também "colocou em dúvida a crença segundo a qual a abundância é a condição suficiente e necessária da felicidade e da justiça [universais]: a abundância [viu-se] não cura os males mais profundos" (p. 91).

Para Strauss, o pretendido declínio de nosso mundo seria efeito dessa situação, muito mais do que causa. Explicitando seu desenho fundamental, o pensador define o mundo moderno em função da busca de uma "sociedade universal, uma sociedade constituída de nações iguais, cada qual formada por homens e mulheres livres e iguais e que deveriam se desenvolver plenamente do ponto de vista de suas possibilidades produtivas, graças à intervenção da ciência" (p. 80).

O projeto moderno estaria nesse sentido em linha de continuidade com o mundo medieval, mas não com o mundo clássico. O estado mundial que nele se prefigura havia sido o sonho político da cristandade. Os filósofos políticos clássicos, ao contrário, viam nessa idéia algo bárbaro e perigoso, interpretando a opinião vigente na *pólis* grega.

> Aristóteles não imaginaria um estado mundial, porque estava totalmente persuadido de que a ciência era essencialmente teórica e que a tecnologia, liberada de controle político ou moral, conduziria de maneira inevitável ao desastre: a união da ciência e das artes com o progresso sem limite nem controle da tecnologia arrisca-nos com a eventualidade de uma tirania universal e perpétua. (1986, p. 33).

A observação abre caminho para entendermos porque, segundo o filósofo, o projeto moderno não somente vive hoje uma crise, mas é criador dela de uma forma que não comporta solução positiva. O ponto permite entender porque, para ele, a crise de nosso tempo é fruto de nossa era tentar se definir pelo projeto político moderno.

A Guerra Fria colocou em cheque as esperanças positivas nesse projeto que haviam sobrevivido a 1945, ao dividir o mundo e colocá-lo sob risco de destruição. Desse modo, ela conferiu motivo vasto e cotidiano à crescente descrença na paz por parte da opinião pública. Depois da revelação dos crimes do estalinismo, verificou-se que o projeto comunista continha não apenas uma diferença de grau, mas uma diferença de natureza para com o projeto ocidental. De resto, o período serviu para estabelecer uma desconfiança para com a ciência em meio à população. "A explosão da primeira bomba atômica fez duvidar que o progresso ilimitado da ciência e da técnica seja algo de bom em todos os pontos de vista" (2000, p. 120).

Segundo Strauss, o centro ou núcleo dessa crise vivida por nosso tempo desde tantas décadas está ligado a uma perda de fé, "consiste no fato de o que era na origem uma filosofia política haver se tornado uma ideologia" (p. 82). O projeto político moderno foi posto sob suspeita de ser perigoso senão equívoco. Os regimes totalitários permitiram evidenciar, com sua política tecnocrática de força, que não se pode pôr de lado as questões morais em nome do

progresso. Embora desejável, não se pode erradicar totalmente o mal entre os homens: nosso embate com essa consciência está, segundo o autor, no centro da crise da modernidade.

Privadamente, o pensador encontrou na interpretação do direito natural antigo e da filosofia política clássica uma forma de justificar sua rejeição, só em parte arrazoada, do mundo democrático moderno, muito mais do que essa crise. Desse modo, pode-se entender bem porque se tornou um adversário ignorado pela teoria política interessada em enfrentar os desafios postos pela atualidade. Contudo, isso não se aplica, se sua teoria for lida em chave de crítica da cultura.

O conservadorismo aristocrático que professava não autoriza julgar que seus escritos não sejam pertinentes como questionamento da modernidade. Embora secundária em relação às suas motivações centrais, a diagnose da crise de que é palco nosso tempo recebeu de sua parte importante contribuição, que nos interessará examinar nos próximos parágrafos.

1. Sismografia da crise: as três ondas da modernidade

Segundo Leo Strauss, a modernidade constitui época de crise cada vez mais profunda e grave, nos planos objetivo e subjetivo, porque é formada com a superposição de três ondas especialmente problemáticas. O pensador é cuidadoso o bastante para notar que essas ondas não esgotam o período histórico, marcado por maiores ou menores reações ou contra-movimentos. O denominador comum daquelas, como queira, é, segundo seu relato, a rejeição da filosofia política pré-moderna, criada pelos gregos. O Cristianismo adaptou para seus fins um legado que estava inscrito nas instituições e formas de vida clássicas. Os tempos modernos

procuraram secularizar essa herança, pondo-a em dia com as exigências do novo pensamento científico.

> Os clássicos haviam definido os regimes não tanto pelas instituições quanto pelas finalidades realmente procuradas pela comunidade ou seus elementos mais influentes e, por causa disso, consideravam o melhor deles como aquele cujo fim é a realização da virtude [isto é, da vida virtuosa] (1986, p. 174).

No século XVII, as concepções cientificas que então começavam a se pôr em voga todavia se infiltraram no campo do pensamento político, levando a uma reinterpretação do legado antigo e medieval por parte da nova filosofia política. As perguntas com que se defrontava sua forma clássica e as propostas de entendimento por ela sugeridas se caracterizavam por serem encaradas de maneira aberta e não-especializada. Os problemas que lhe eram subjacentes surgiam das reuniões de assembléias e concílios comunais, sendo formulados em termos familiares ao indivíduo adulto interessado.

Contrariamente a ela, a relação do pensamento político moderno com a filosofia tanto quanto com a vida coletiva passou a ser mediada pela ciência. O resultado foi um abandono da questão sobre qual é a melhor ordem política e, no limite, da própria filosofia política, em favor de um conformismo teórico com a ordem social e humana, conforme essa acabou sendo moldada pelas monarquias absolutistas e a economia de mercado (1989, p. 60-61).

Partindo de Maquiavel, os pensadores políticos modernos inverteram o projeto clássico, seguido pelos medievais, de controlar ou educar as paixões, pretendendo, ao invés, criar as condições para satisfazê-las. Deslocando as figuras de Deus e do cosmos para a periferia, assumiram o postulado de que o eu

humano era o centro deste mundo. Passado algum tempo, isso se revelou fonte de não menores desatinos do que os que havíamos conhecido na Antigüidade.

Desde então, o homem se tornou sujeito ou origem, ao invés de fim da ação política; o processo social se tornou histórico e tecnológico, ao invés de moral e cosmológico. Passou-se a crer, cada vez mais, que "não deviam mais existir limites à auto-afirmação humana" (Robertson, 1997). Verificou-se uma secularização do pensamento político que, resumidamente, consistiu não só em abandonar as pretensões à sabedoria clássica e ao pietismo medieval, mas em sustentar o projeto de aliviar o homem do sofrimento e, ambiguamente, de aumentar seu poder sobre a natureza.

Esclarecer e apontar essa ambigüidade não são menores méritos da obra de Leo Strauss, conforme fica claro lendo seu ensaio sobre as três ondas da modernidade. Para ele, Hobbes procedeu ao rompimento radical com a tradição clássica e, portanto, suscitou a primeira onda, ainda que muitos de seus motivos estejam, de um modo mais disfarçado, em Maquiavel. Fazendo-o, tanto um quanto o outro opuseram um enfoque totalmente realista dos assuntos humanos ao entendimento normativo e, portanto, idealista da filosofia política tradicional. Além disso, entenderam que esses assuntos, embora sujeitos ao acaso, como rezava essa última, poderiam ser controlados mediante o emprego da força organizada politicamente.

Para ambos, ocorre não haver mais sentido nas idéias de vida boa e de boa sociedade que, até então, haviam predominado espiritualmente em nossa civilização. A filosofia política se reaproxima da práxis de um modo não-normativo, mas antes realista, convertendo-se essencialmente numa filosofia do poder, ao invés de uma doutrina da boa vida.

> A criação da sociedade política, e até mesmo da mais desejável dentre elas, não mais depende do acaso, seja porque o acaso pode ser vencido, seja porque uma matéria corrompida pode ser transformada em seu contrário. Existe garantia de solução para os problemas políticos, porque: a) a meta é baixa, isto é, está em harmonia com o que os homens realmente desejam; e b) o acaso pode ser dominado. O problema político se torna pois um problema técnico (2000, p. 87).

Thomas Hobbes tem nesse esquema um papel decisivo, ainda que afirmado de modo idealista pelo seu comentador, já que articularia teoricamente, de um modo pleno em conseqüência, a ruptura que representou Maquiavel. A revolução iniciada por esse último só adquire força em todos os sentidos quando aquele logra restaurara a conexão entre práxis política e direito natural momentaneamente rompida por aquele. Deixando o fato sem explicação direta, o pensador sugere que esse acontecimento todo foi motivado pela revolução científica da época. Hobbes teria reinterpretado os princípios do direito natural de acordo com as máximas da filosofia política maquiavélica: isto é, basicamente, em termos de autoconservação.

Enquanto para Heidegger os fenômenos revelados pela ciência moderna foram produzidos pela técnica e por uma nova relação entre o ser e o homem, para nosso autor ocorreu que a ciência antiga se tornou incapaz de dar conta dos fenômenos naturais revelados nos séculos XVI e XVII. O fundamental para ele, porém, é que, assim:

> O direito natural veio a ser entendido primariamente em termos de direito à autoconservação, enquanto algo distinto de qualquer outro dever ou obrigação, o que resultou na substituição da lei natural pelos direitos do homem (o homem substitui a natureza, os direitos substituem a lei) (p. 88-89).

Hobbes separou a idéia de lei natural do projeto comunitário, pensado filosoficamente, de promoção da perfeição humana, rebaixando os critérios e parâmetros da existência à autoconservação. Os fundamentos da lei natural foram deslocados do ponto de sua eventual realização para suas origens, para a *prima naturae*. A vida social passou, por conseguinte, a ser vista como posterior ao indivíduo (1986, p. 164-167).

A Segunda onda criadora da modernidade começa um século mais tarde, com Rousseau. Rousseau entrou em polêmica com o amoralismo cínico e materialista que resultou da instauração da primeira. Desejava ver a sociedade fundada em princípios virtuosos comuns e, portanto, republicanos, ao invés do materialismo econômico e cinismo político do que foi chamado de individualismo possessivo por C. B. McPherson.

Entretanto, pressupunha em seu pensar a concepção moderna do estado de natureza como estado em que o homem está em posse de si mesmo desde sempre e por princípio. O resultado é uma reinterpretação do conceito de virtude, através da qual ela passa a depender do escrutínio humano e da deliberação coletiva. A virtude passa, noutros termos, a ser produto da vontade comum, abrindo-se caminho para a fundamentação da política nas filosofias da história que ocorreu na passagem do século XVIII para o século XIX.

> O conceito russeauniano de vontade geral, de algo que como tal não pode errar e que indica o que deve ser pelo mero fato de ser, pretendeu mostrar como o abismo entre o ser e o dever [que fora ignorado pela primeira onda] podia ser superado. [...] De acordo com essa visão, a sociedade racional ou justa, caracterizada pela existência de uma vontade geral identificada como tal, isto é, ideal, se concretiza necessariamente através do processo histórico, sem que os homens tenham essa intenção (p. 91).

A consciência dos prejuízos que isso importava ao indivíduo fizeram, por outro lado, que ele deslocasse o conceito de natureza humana, do qual era sobretudo um nostálgico, do campo da razão para o da emoção. A crença que professava era a de que, "essencialmente, é a natureza e não a vontade do homem que o torna membro da sociedade" (1986, p. 240). A projeção da vida virtuosa num espaço ideal, onde regeria uma vontade geral plena e perfeita, foi pensada como algo mais do que afastado temporalmente da realização individual. O pensador procurou compensá-la por estar nessa circunstância, por meio da promoção filosófica do sentimentalismo, em voga em seus tempo por quase toda a Europa.

Percebido por Rousseau como um elemento dissolvente dos laços sociais que desejava rearticular teoricamente, o calculismo da sociedade moderna foi por ele condenado como forma degenerada de convívio. Na verdade, o pensador se esforçou por nos fazer crer que o fundamento da sociedade está em nossa sensibilidade em relação ao modo de ser de nossos semelhantes. Embora recusando ao homem a condição de ser social por natureza, Rousseau manteve uma referência a ela, porque, ao mesmo tempo que procurou conservar o máximo de independência individual, pesquisou também um parâmetro natural que a pudesse favorecer sem rejeitar totalmente a idéia de sociabilidade. Encontra-se aí, não por acaso, o início do romantismo (Strauss, 1986, p. 241. Cf. Trilling, 1972, p. 109-110).

Segundo Rousseau, pretende o comentador, o indivíduo civilizado pode experimentar a doçura da vida e retornar à natureza originária, através "da entrega solitária ao sentimento presente, simples e imediato de sua própria existência, sentimento esse que, desprovido de qualquer referencia ao futuro, parecia-lhe capaz de nos fazer viver sem lembrar do cuidado e do medo [existentes na civilização]" (1989, p. 55).

Nietzsche seria, nesse esquema, o pensador da terceira onda criadora da modernidade. Para Strauss, culmina nele o processo de descrédito das filosofias da história, na medida em que se desembaraça de seu correlato: a crença no progresso racional da humanidade. Depois de Rousseau a história assumiu o lugar da doutrina do direito natural como princípio de articulação da vida social. O historicismo, todavia, liquidou assim com a filosofia política, conscientizando-nos, pouco a pouco, de que vivemos em um universo sem fins, ordem ou valores que não os criados por uma certa correlação de forças, conforme pretendem ou deixam muito claro os escritos de Nietzsche.

O pensador, contudo, ainda se situa nos horizontes da época moderna, visto que, apesar disso, defende que sua revisão das fundações do período abriria caminho para a realização menos de um ideal finalístico do que dos ideais do ser que assumiria essa transvaloração: o super-homem (*overman* = o além do humano).

> Apenas uma coisa é certa para Nietzsche a respeito do futuro: o fim do homem tal como ele até agora existiu, pois o que virá será o super-homem ou o último homem. O último homem, o mais baixo e decadente de todos, o homem do rebanho, sem ideais e aspirações, mas bem nutrido, vestido, alojado e cuidado por médicos e psiquiatras, é o sujeito marxiano do futuro visto de um ponto de vista antimarxista (p. 97).

Nietzsche segue sendo porta-voz do pensamento moderno porque, segundo nosso intérprete, a possibilidade do super-homem é para ele a possibilidade de pela primeira vez o homem ser senhor de seu destino. Paralelamente, porém, ele estabelece um rompimento com as premissas anteriores da época, ao desvinculá-la da natureza do processo histórico universal. O aparecimento do super-homem e a criação consciente do futuro dependem de uma livre escolha por

parte do homem, que põe de lado o historicismo ou, então, melhor ainda, o converte num super-historicismo, como dizia Henri Lefebvre.

Deixaremos de lado o decisionismo altamente questionável do ponto de vista exegético atribuído às teses do filósofo por essa leitura. Notaremos apenas que ela não deixa de sublinhar o voluntarismo moderno presente em Nietzsche. Visando explicar o super-homem, comenta o intérprete, o pensador tem de forjar a doutrina do eterno retorno: só assim logra explicar o super-homem como intensificação de uma possibilidade que sempre esteve ai, tanto quanto os ordenamentos hierárquicos que ele sonhava em ver restaurados no futuro. O resultado é uma naturalização do homem como ser movido por uma vontade de poder violenta e subjugadora, e isso "significa, em primeiro plano, vontade de dominar os outros: o homem não deseja a igualdade por natureza; satisfaz-se dominando a si e aos outros" (p. 97-98).

Observa com sarcasmo Leo Strauss que Nietzsche "anuncia um regime que, enquanto durasse, seria capaz de fazer a democracia caída em descrédito parecer de novo uma idade de ouro" (p. 57). Para aquele, o emprego com objetivos políticos da palavra dos pensadores é sempre uma perversão de sua reflexão. Contudo, verifica-se que o que eles pensaram termina chegando à práxis e a inspirá-la, de modo que, malgrado sua vontade, suas idéias são, indiretamente, responsáveis pelos chamados fatos históricos.

Destarte, se a primeira onda da modernidade originou o liberalismo, a segundo serve de ponto de partida do socialismo e, a terceira, do fascismo. Segundo parece, provém dessa superposição a crise não apenas do mundo liberal, mas, ainda, do que ele chamou de crise do mundo moderno, se aceitarmos que, na base, "a crise da modernidade é a crise da filosofia moderna" (p. 82), se entendermos, como pretende o pensador, que os "gênios" (*great*

minds) que procederam à ruptura que a instaurou eram conscientes do que faziam, embora não de todos os seus supostos e implicações.

Os Gênios são uma espécie de legisladores involuntários, homens de notória raridade, que se deixam conhecer pelos seus textos (1968, p. 3), mas que modernamente assumem uma postura inversa, passando a procurar influenciar no curso das coisas, como procura deixar deixa claro o estudo que o pensador dedica a Maquiavel.

Strauss é, na verdade, ambíguo, porque deixa supor que a segunda e terceira ondas foram articuladas de modo a provocar a crise, mais do que resolver os problemas e contradições engendradas pela primeira, já que nenhuma delas logrou se desvencilhar da referência ao direito natural e, portando, de uma forma de pensar não-moderna: "o pensamento pré-moderno da tradição ocidental" (1989, p. 8). Assim sendo, porém, verificar-se-ia que, embora responsável pelos efeitos, o pensamento moderno não o seria pela totalidade de suas fundações, só em parte criadas em seu âmbito.

Em última instância, o pensamento moderno seria devedor do direito natural antigo, não somente no sentido de lhe parecer atrelado, enquanto pretende ter dignidade intelectual. Mas também no sentido de que todas as suas propostas de solução dos problemas sociais estão aquém daquelas propostas pela filosofia política clássica, tanto quanto pela teologia judaico-cristã (se aduzirmos às nossas reflexões suas análises sobre esse último elemento).

Para bem entender o ponto, convém esclarecer o que o autor chama de crise da modernidade. Para ele, consiste, em síntese, no fato de o homem não saber mais o que deseja, de não mais crer que pode saber o que é bom ou mal, o que é certo e errado e, portanto, de viver assolado por uma desorientação latente mas pavorosa. De

acordo com a visão de mundo dominante, o conhecimento merecedor do nome é apenas o científico. Destarte, não há mais lugar para viver de acordo com uma doutrina moral (filosofia política): "isso foi um sonho, talvez nobre, mas de qualquer modo um sonho", diz Strauss.

O problema todo é que, visto bem, o conhecimento científico não pode validar julgamento de valor ou sugerir máximas de conduta. Os modernos têm de conviver com uma separação entre pensamento e vida cotidiana. A escassez de pensamento não é índice apenas de estultice, mas de resistência a um desafio potencialmente doloroso. O cotidiano é presa da incerteza moral, e o pensamento o compromete em empresas cada vez mais ousadas, violentas e arriscadas, sem que se tenha muita consciência dessa circunstância.

> Dado que a ciência moderna é incapaz de justificar os fins para os quais ela busca os meios de realização, na prática ela é compelida a satisfazer as finalidades ditadas por seus consumidores, pela sociedade a qual os cientistas pertencem e, em muitos casos, inclusive pelas massas (1968, p. 23).

Perguntaríamos nessa altura se Strauss chegou ou não a notar que o pensamento científico é coisa distinta do conhecimento que porta o mesmo título? Percebeu ou não que o primeiro depende de o que chama de filosofia política, por mais que ela esteja degenerada? Discípulo brilhante de Heidegger, Strauss parece ter passado ao largo do esclarecimento desse ponto. Todavia, entender a crise da modernidade como crise da filosofia política dependeria muito disso, por mais que ainda seja insuficiente.

De qualquer modo, verifica-se que, para ele, o problema não é a superação, sempre relativa, dos limites atingidos pela vida social em dado momento, porque essa sempre houve na tradição

ocidental. Os Gregos e cristãos souberam, como tantos outros povos, criar em todos os campos. O problema é o rompimento com um pensamento político e, em seguida, teológico, que pressupunha limites e refreava a procura de mudança radical e generalizada, ao pregar um doutrina da sabedoria baseada na idéia de limites. O Ocidente moderno parte do princípio de que tudo o que deve ser, além de ser para todos igualmente, o será de fato e de maneira cada vez ampliada e profunda. O balanço entre um projeto e outro só tem sentido, porém, confrontando seus diversos pressupostos.

> O homem moderno é um gigante em comparação com o anterior, mas convém notar que não há entre ele e o outro um correspondente aumento em sabedoria e bondade. O homem moderno é um gigante do qual não sabemos se ele é melhor ou pior do que o anterior. Mais do que isso, verifica-se que o desenvolvimento da ciência moderna culmina na visão de que o homem não é capaz de distinguir de modo responsável entre o bem e o mal - fazer o famoso julgamento de valores (1989, p. 264).

As sociedades modernas se desenvolvem com base em uma peculiar forma de realismo, na premissa de que os princípios morais e o apelo a eles, seja pela pregação moral ou pela educação individual, são em última instância ineficazes. A tecnologia é vista, em suas várias modalidades, como o único meio certo e seguro de induzir mudanças na realidade. Acontece, porém, que esse sucedâneo e seus diversos modos de articulação intelectual têm se revelado menos insuficientes do que criadores de novos problemas. A carência de uma noção de medida e a pretensão de fundir o ser ao dever implicam, sem dúvida, em progresso rápido e extenso, mas ao mesmo tempo abrem caminho para todo o tipo de violência e barbarismo.

Os Gregos clássicos admitiam, ainda que dentro de ciclos, o progresso nas instituições, nas artes e na vida, mas "falando de maneira geral, parece que no pensamento clássico as questões decisivas tinham sido respondidas na medida em que elas o podem sê-lo [:isto é, dentro de certos limites]" (1989, p. 260).

Os tempos modernos, ao contrário, pretendem suplantar os limites, quaisquer que sejam eles: eles puseram em questão o princípio de que o progresso era intelectual e estava reservado a uma minoria moral e intelectualmente excelente. As finalidades da vida social foram reinterpretadas por eles em termos puramente políticos e econômicos. Junto com isso, houve um rebaixamento dos parâmetros morais e intelectuais estipulados pela tradição. O aparecimento da ciência experimental fomentou a expansão do pensamento materialista e mecanicístico, que não apenas incentivou os novos termos de entendimento da vida coletiva, mas fomentou uma moralidade indigna do nome, devido ao seu cunho hedonista e seu acento individualista.

> O método produziu um nivelamento das diferenças intelectuais, já que pode, em princípio, ser apreendido por qualquer um... abrindo a todos a possibilidade de adquirir os resultados das descobertas e, em especial, o da descoberta de novos métodos (p. 261).

O problema todo, a longo prazo, é que, recorrendo à noção de eternidade cristã, os modernos criaram para si um horizonte de incerteza, que no caso não é só o de saber qual é, para cada um o bem, mas, para todos, saber qual é a finalidade do progresso. Strauss não previu quando se daria o fim, mas sabia, como intérprete de Nietzsche, que essa crença estava condenada e sua forma terminal atendia pelo nome de socialismo. O tradicionalismo distinguia entre o bem e o mal, obedecendo a um ponto de vista moral. Os tempos modernos projetaram em seu lugar o contraste

entre novo e antigo, entre o avançado e o arcaico, promovido em favor dos primeiros termos dos pares pela ciência e a tecnologia.

As sociedades pré-modernas ocidentais transmitiram-nos vários conceitos com que estruturamos nosso mundo, mas possuíam "uma estimação diferenciada das virtudes contidas na tecnologia" (2000, p. 36). Diferentemente delas, acreditamos que essa força fará por nós o que não conseguimos com o emprego de nossos próprios recursos morais e intelectuais. As culturas anteriores supunham que "a emancipação das tecnologias e das artes em relação aos controles políticos e morais levaria ao desastre ou à nossa desumanização" (p. 36). Diferentemente delas, acreditamos durante muito tempo e, em geral, ainda não nos libertamos da idéia de que nossa salvação, no sentido da fusão de nossos desejos com a realidade, advirá desse elemento.

Strauss sugere, porém, que se esse projeto fosse sustentável, não haveria, como de fato há, a propagação de uma crise estrutural, que desemboca em violência destrutiva generalizada, tanto quanto em crescente sentimento de desorientação, senão de niilismo perante a marcha da civilização. Parece-nos de bom alvitre para esclarecer melhor o ponto recorrer, nesta altura, ao exercício de equilíbrio a que se dedica o filósofo em sua conferencia sobre o niilismo alemão, proferida em 1941.

Segundo nota aí o pensador, o chamado niilismo ocidental e, em particular, o alemão, que culminaria no nazismo, representa um revolta menos contra a cultura em geral do que contra a nossa civilização. A civilização designa para ele uma ordem política de significado moral para seus integrantes. Nasceu e se impôs com os tempos modernos "a perspectiva de um planeta pacificado, sem governantes nem governados, de uma sociedade planetária consagrada apenas à produção e ao consumo, à produção e ao consumo de mercadorias". A perspectiva assim consolidada

aterrorizou certas camadas intelectuais alemãs, porque, para elas, "a perspectiva de um mundo no qual cada um seria feliz e satisfeito, no qual cada um tivesse seu pequeno prazer diurno e seu pequeno prazer noturno, um mundo no qual não pudesse bater nenhum grande coração e nenhuma grande alma pudesse respirar, um mundo sem sacrifício real outro que não metafórico, isto é, um mundo sem sangue, suor e lágrimas" era inadmissível (2000, p. 39-40).

Carentes de verdadeiros mestres e perdidos em uma situação socialmente confusa, elas encontraram resposta a seus anseios na mensagem dos nazistas, de quem acabaram servindo de intérpretes e grupo de apoio. O movimento se baseou, sobretudo, num ataque furioso e devastador contra a tradição moral em que se fundava a civilização, e isso levou a que essas camadas o apoiassem. A movimentação irracional no sentido radical e destrutivo de tudo o que era representativo da moral burguesa e das maneiras modernas serviu de resposta às suas angústia em relação ao desenvolvimento tecnológico e à perspectiva, por ela sugerida, de uma sociedade completamente desprovida de verdadeiras qualidades éticas, conforme ajudara a divulgar o individualismo aristocrático defendido por Nietzsche (cf. Appel, 1998).

Para Strauss, o ponto a notar é que esse processo se funda em algo não-niilista e não-destrutivo, que é o protesto contra o amoralismo da cultura moderna. O niilismo moderno expressa uma revolta contra a falta de conteúdo moral de nosso modo de vida, é um "protesto resultante da convicção de que o internacionalismo inerente à civilização moderna, ou mais exatamente, que o estabelecimento de uma sociedade totalmente aberta que é, por assim dizer, a razão de ser dessa civilização, e, por conseqüente, de todas as aspirações ligadas a essa finalidade são inconciliáveis com as exigências de uma vida moral autêntica" (p. 34).

Os movimentos radicais de direita teriam interpretado de maneira equivocada um problema ontológico fundamental, que é o da moralidade. A nostalgia amorosa para com a vida moral, o sentimento comunal e a evocação de responsabilidade, que nada tinham a ver com o belicismo, racismo ou o nacionalismo, foram interpretadas por eles como necessidade de "uma atmosfera de tensão, uma vida fundada sobre a consciência permanente dos sacrifícios aos quais ela deve sua existência, sobre a consciência permanente do dever, do sacrifício da vida e de todos os bens terrestres" (p. 35).

Muito mais do que na oposição aos meios técnicos modernos, dos quais eles contrariamente mostravam simpatia como meio de restauração da cultura,

> A perfeição técnica dos métodos parecia a eles um argumento poderoso contra a terminologia da antiga escola [de pensamento] e, portanto, contra essa escola, incluindo-se aí o comunismo (p. 47).

Confirmada pelo menos em parte pelo estudo sobre o modernismo reacionário escrito por Jeffrey Herf (1993), o argumento, noutros termos, tenta salvar o momento de verdade que, segundo o pensador, guarda o nazismo enquanto movimento de reação à modernidade. Indicador extremo da crise a que ela pode nos conduzir enquanto coletivo humano, conservaria esse extremismo certas forças que nada têm de modernas e que, de maneira não-niilista, estavam contidas, segundo o intérprete, inclusive na conduta daqueles que deram início a esses tempos em termos sociais, os ingleses (p. 72-73).

Embora não menos distorcidas em volume, as figuras tradicionais clássicas da virtude, da moderação, da honestidade, do império da lei e do respeito à liberdade não-licenciosa, lograram manter-se

como um contrapeso ao radicalismo político e mercantil incentivadas pelas ondas posteriores que vieram a formar a modernidade. Isso é o que, em seu modo de ver, faz "nutrir a idéia de que essa nova espécie de sociedade, a nossa espécie de sociedade, possa ser animada por um outro espírito que aquele que a anima desde o princípio" (p. 78).

2. Pensamento político e projeto moderno

Segundo Strauss, qualquer ação que vise conservar ou mudar um estado de coisas coletivo pode ser chamada de política e, como tal, é guiada em algum sentido por algum pensamento. A filosofia política surge no momento em que esse pensamento e, portanto, essa ação é submetida a uma reflexão crítica interessada em saber se ambos têm em vista ou não uma forma de vida superior ou algum tipo de sociedade melhor em relação à existente.

O pensamento político a enseja, mas não a compreende por inteiro, já que inclui ainda a criação, exposição e difusão de idéias com objetivos práticos, os conhecimentos que se lança mão para implementá-los e as opiniões e imagens que se formam espontaneamente entre os homens. "O pensamento político é tão antigo quanto a raça humana... a filosofia aparece em um momento preciso do passado conhecido: na antiga Grécia" (1989, p. 25).

Os primeiros pensadores políticos, homens gregos do período clássico, desfrutaram de uma situação excepcional, que jamais voltou a se repetir, porque estavam em comunicação direta com os saberes, habilidades, práticas, costumes e opiniões de seu tempo: "estavam abertos aos aspectos legais e institucionais da vida política, tanto quanto ao que transcendia o marco legal e institucional" (p. 25).

A filosofia política clássica refletiu intelectualmente mas, ao mesmo tempo, sublimou, visando contemplá-las de maneira perfeita, as práticas em voga no seu tempo. A consideração de seus principais exemplos, fossem eles bons ou maus, foi seu ponto de partida. O propósito, porém, era menos legitimar ou atacar um regime do que tentar responder à questão muito mais abstrata sobre qual é, teoricamente, o melhor deles (p. 33).

A sabedoria clássica partia do princípio de que a natureza humana se caracteriza por uma precariedade tal e é escravizada de tantos modos que, se era, no limite, impossível a um indivíduo conseguir a perfeição, tanto o mais seria esperá-la da coletividade. A relação entre o pensamento social dominante e a vida cívica era singularíssima, porque ainda que o cidadão requeresse dele uma confirmação ou legitimação de suas condutas, os pensadores mais representativos do período "sabiam que as virtudes careciam de fundamento no sentido pretendido em relação a elas pelo cidadão" (Robertson, 1997).

Necessária ao exercício da cidadania, a prática da virtude não o é, como a coisa mesma, para o filósofo, interessado sobretudo em pesquisar seu fundamento e esclarecer suas circunstâncias sem preconceito, ainda que mantendo como horizonte a idéia de que ela possui um fundamento na natureza. As verdades que ele descobre não se destinam a ser postas em prática no contexto de um projeto político. Também cidadão, o filósofo sabe que, se quiser preservar a cidade, o cidadão precisa crer em certas coisas que não são verdadeiras.

> Strauss vê que o engano é necessário, mas este não é algo simplesmente manipulado pelo filósofo com objetivos nefastos ou extracívicos; ao invés disso, o filósofo mente a fim de preservar e fortalecer a vida da cidade, ao mesmo

> tempo em que preserva o espaço da filosofia [como livre investigação da verdade] (Robertson, 1997).

A consciência de que o mundo é limitado para o homem, forças demoníacas o dirigem, prevenia o filósofo de se engajar em processos de mudança. A moralidade do filósofo é provisória em termos teóricos, ainda que inflexível em termos práticos, porque se, por um lado reconhece o caráter problemático dos fundamentos da vida cívica, não pretende por outro destruí-los com o lançamento de um programa de reformas. O filosofo está ao mesmo tempo dentro e fora da cidade: dentro porque é cidadão e só por possuir essa condição pode filosofar; fora porque, sendo filósofo, julga-se capaz de pensar livremente em relação às suas leis e compromissos (1968, p. 230; cf. Hadot, 1995, p.148-150).

Maquiavel, Hobbes, Locke, Rousseau, Hegel e Nietzsche representam, ao contrário, as principais estações do movimento histórico que, rompendo com a filosofia clássica, pretende secularizar os ideais políticos, procura fazer coincidir o real e o racional para, assim, livrar-se da transcendência que orientava e conduzia a vida humana durante a égide do pensamento antigo e medieval.

Maquiavel concebeu, segundo o autor, "um projeto de divulgação do saber que implicava em abolir a distinção entre vida filosófica e vida não-filosófica", para nos valermos das palavras de Claude Lefort (1999, p. 261). Teria sido pioneiro, ao se ver como profeta capaz de persuadir as massas, através da conversão de lideranças políticas pela propaganda. Apenas "não tinha certeza se o final do cristianismo ocorreria um século após sua morte ou se ele sobreviveria por mais um milênio e meio".

> Maquiavel foi o primeiro filósofo que procurou forçar o curso de suas idéias, controlar o futuro, acionando uma

> campanha de propaganda [...] Desejou convencer, mais do que persuadir ou sugerir. Foi o primeiro de uma série de pensadores modernos, que esperavam estabelecer novas formas de ordem, através do esclarecimento (Strauss, 1989: 47).

Os pensadores clássicos resignavam-se com o fato de que seus ensinamentos, verdadeiros, coexistiriam com os falsos e equivocados, porque sabiam que não apenas era impossível mas desastroso tentar controlar o futuro da vida coletiva. Refletiam a partir do que pretendiam que fosse a regra, e não a exceção, em relação à vida da cidade.

> Maquiavel foi, ao invés, autor de uma mudança radical no entendimento dos assuntos políticos, já que constrói seus argumentos tomando por base a exceção, o caso extremo (p.48).

Hobbes e Locke o revisaram, retomando a concepção de direito natural, que aquele havia abandonado. O primeiro reduziu o egoísmo, tomado por ele como base da ação política, ao desejo de autoconservação ou, o que é uma variante, de evitar a morte violenta. A Glória perigosa, entronizada pelo italiano, cede lugar a uma visão mais cotidiana e democrática, convertendo-se em vaidade privada. O principal, politicamente, passa a ser o exercício controlado e eficaz do poder entre os homens.

Locke postulou, por sua vez, que o principal campo de exercício desse poder é a atividade econômica, preparando o conformismo político da época pós-revolucionária. O negócio bem realizado é a última estação do processo de substituição da virtude como meta da existência que começou com Maquiavel. "O economicismo significa a chegada à maturidade do maquiavelismo" (p. 51).

Através dos três, a natureza passa da condição de cosmo hierarquizado, significativo e finalizado para a condição de caos, neutro e desprovido de significado. O conhecimento se torna atividade operada com finalidade de domínio desse espaço puramente objetivo em que se converte a natureza.

Maquiavel transacionou as duas épocas, entre outras razões, porque não tomou o paliativo que elaborou como cura; embora pretendesse enfrentar realisticamente os problemas políticos, sabia que eles não seriam solucionados pelas suas propostas. Depois de Rousseau e do arrefecimento da primeira onda da modernidade, passou-se, porém, a perder de vista esse entendimento. Surgiram tentativas de remediar suas contradições morais que acabaram tendo efeitos desastrosos em todo o Ocidente.

Segundo Strauss, os acontecimentos que daí se originaram estão, de fato, no centro do que se chama de crise da modernidade. O pensamento político moderno, paradoxalmente, resulta na progressiva dissolução desse próprio pensamento do ponto de vista filosófico e doutrinário, reduzindo-se à ideologia. Em resumo, "a crise de nosso tempo é conseqüência da crise da filosofia política" (2000, p. 78).

A filosofia política tradicional partia do princípio de que o melhoramento da sociedade, sempre parcial e limitado, dependia da formação do caráter de seus integrantes. Os tempos modernos transferiram essa responsabilidade para a administração das instituições coletivas.

> A democracia liberal moderna parte da afirmação de que o indivíduo soberano é um indivíduo pleno em consciência, limitado e guiado por sua consciência [por princípio natural] (p. 93).

O problema com sua atitude é a contrariedade com os fatos: ninguém possui esses atributos naturalmente; eles não são fatos legais: só podem ser, se o forem, favorecidos por um processo infinito de educação. O resultado a longo prazo é o crescimento do igualitarismo permissivo às expensas da democracia; o privilegiamento das necessidades, imediatas ou não, em detrimento da obediência à consciência. Ambos estão na raiz do declínio da moral e da ascensão da tecnocracia, senão do totalitarismo, nestas sociedades.

O crescente predomínio do pensamento científico sobre o pensamento filosófico, do pensamento factual sobre o pensamento normativo, do ser sobre o dever ser, é o núcleo espiritual da crise, porque, do ponto de vista dos primeiros elementos citados, todos os valores são iguais. Os pensadores que articularam teoricamente a modernidade passaram por alto a circunstância de que "a distinção entre fatos e valores é estranha à compreensão das coisas políticas por parte do cidadão comum" (p. 99).

Resulta disso que, sempre que a ciência é chamada a intervir num assunto prático, e ela o é sempre mais, ocorre dela se conduzir sem uma orientação mais meditada, isto é, irresponsavelmente do ponto de vista dos negócios da coletividade. No centro da crise de nosso tempo está uma crise do pensamento político. A cidade antiga visava idealmente o bem estar de todo os cidadãos. Aprender e praticar a virtude moral em comum, conduzindo a vida de forma a assegurar uma realização individual, significava felicidade.

O pensamento político clássico defendia que a nossa razão de ser era viver com virtude, e não desfrutar da liberdade individual. A espinha dorsal da sociedade era a formação do caráter pelas instituições, ao invés da procura de satisfações egoísticas. A educação era a fonte de aprendizado da virtude. Pressupunha-se idealmente, mas isso não significa sem algum alcance prático, uma

ordem natural, que fixava para cada homem, em cada momento, certas expectativas e retribuições. Nessa ótica, uma vida virtuosa consistia em, satisfatoriamente, desempenhar papéis e obter apoio e reconhecimento da coletividade.

A Glória premiava os que se excediam positivamente, adquiriam excelência nesse processo, visto como progressivo e dependente de uma educação que, no limite, durava por toda a existência. A felicidade consistia em viver bem de acordo com a natureza, como sumariou Aristóteles.

A finalidade mais elevada a qual podia uma cidade se dedicar era fomentar a excelência humana: "o homem transcendia a cidade pesquisando a vida feliz, e não a procurando da maneira como bem o entendesse" (p. 142). A coletividade pretendia conhecer a natureza humana, a constituição natural do homem, e por isso sabia o que era bom ou mal por natureza para a sua existência.

A existência se regulava por uma ordem de exigências natural e hierárquica, ao invés de uma massa desordenada de estímulos. Os seres humanos eram vistos como possuidores da capacidade de se expressar por conta própria. Possuíam o logos, e isso não apenas os diferenciava dos animais. Sempre que essa faculdade fosse usada com moderação, permitia diferenciá-los entre bárbaros e civilizados, colocando a seu alcance o poder de deliberar racionalmente sobre os assuntos da comunidade.

Vivia-se em uma ordem hierárquica: mais do que injusto, não era possível aos olhos da visão clássica que todos tivessem os mesmos direitos e, quando era o caso de todos os terem igualmente, valerem todos o mesmo do ponto de vista moral e metafísico. Considerava-se, em suma, que "os homens não eram todos igualmente dotados pela natureza para progredir no caminho da perfeição: nem todas as naturezas eram boas naturezas" (1986, p. 127).

A filosofia surgiu neste contexto, como prova de que os homens podem se perguntar pelo valor da forma de vida existente em uma sociedade, de que há nele algo que não se deixa sujeitar por completo às instituições vigentes e que, por conseguinte, pode-se, senão se deve, pesquisar um critério para julgar a nossa e as demais formas de sociedade. O rompimento com as tradições ancestrais e a pesquisa do que é bom por natureza assinalam seu nascimento.

Nesse sentido, representa a filosofia uma mediação do processo através do qual surge a própria figura da democracia, se lembrarmos que, antes dela surgir, o pensamento se caracterizava pela identificação entre a vida e a tradição, a condução da vida era vista como algo definido pelos deuses, seus filhos ou seus agentes (1986, p. 85). A Antigüidade negava que a ciência fosse, em essência, uma força a serviço do aumento do poderio humano sobre a existência. A consciência natural do homem de então sentia terror em relação às liberdades que o homem podia ter, fazendo-se sempre acompanhar da noção de que nem tudo lhe era permitido (p. 123).

Surgiu com Bacon e Descartes, porém, uma nova interpretação da ciência, oposta à interpretação aristotélica, porque fundada na técnica e, portanto, com fortes vínculos potenciais com a atividade econômica, por meio dela deslanchada.

> Segundo essa nova interpretação, a ciência existe em vista da potência humana, e não em vista da compreensão ou em vista da contemplação [de uma ordem transcendente] (2000, p. 120).

A Antigüidade clássica pretendia regular as relações entre os seres humano por meio da noção de lei natural, no sentido que todos tinham deveres para com a coletividade. A existência dessa última tinha por finalidade assegurar a felicidade hierarquizada de todos

os cidadãos. A modernidade reinterpretou esse legado como direito natural. Aquela entendia que o homem era parte de uma ordem mais vasta, submetida a hierarquias, que chamavam de natureza. Os modernos substituíram esse entendimento pela concepção de que o homem é o centro da vida coletiva e que ele é, como tal, a fonte dos ou a origem de todos os direitos. "A expressão direitos do homem é o equivalente moral deste começo célebre da filosofia moderna, o ego cogitans, o eu pensante, de Descartes" (2000, p. 129).

Durante o século XVII, verifica-se em consonância com isso que houve uma profunda mutação no pensamento político ocidental. Começou uma inversão sistemática e generalizada dos ordenamentos transmitidos pelos antigos. O homem foi deixando de ser visto como um ser social, moldado por natureza para viver em comunidade. O hedonismo clássico serviu de pretexto para uma reinterpretação do direito natural em termos de procura da satisfação individual.

> Hobbes retoma a tradição epicurista, ao admitir que o homem, originalmente, é por natureza um animal apolítico e mesmo associal, em, aceitando as premissas dessa doutrina, admitir que o bem é essencialmente idêntico ao agradável (1986, p. 155).

Desde essa época, a natureza se converteria em fonte de mandatos individuais, passando todo o resto a ser entendido como convenções pactuadas mais ou menos livremente, mas sem efetividade ontológica (1986, p. 110). A felicidade passou a ser vista como algo inteiramente subjetivo e, portanto, algo que não pode servir para determinar o bem comum. O entendimento desse último foi identificado com a conservação da vida a todo preço, a liberdade individual de movimento e o direito de cada um

encontrar sua própria forma de auto-satisfação, desde que respeitados os outros pontos como direitos de toda a coletividade.

Desde Hobbes, "a boa vida pela qual os homens se agrupam em sociedades não se justifica mais pela procura da excelência humana mas da vida confortável, capaz de nos recompensar pelo trabalho pesaroso [que temos de lhe dar em troca]" (p. 171). A sociedade política deve se limitar a criar as condições para os indivíduos viverem dessa forma, precisa apenas regulamentar e proteger os seus direitos naturais, já que a procura de felicidade individual, embora em parte seja cooperativa, também compreende uma dimensão competitiva perigosa para todos e, no limite, violenta e destruidora para a sociedade.

Conforme observa Alasdair MacIntyre em apoio a esse entendimento, os perigos que rondam a ordem social moderna provêm desse fato, do conflito entre a necessidade de regular os desejos individuais e a tendência ao impulsionamento sem limites da liberdade individual (MacIntyre, 1984, p. 33-35). A pretensão tradicional de que os homens só podem se aperfeiçoar através do controle e educação de seus instintos primários foi cedendo passo ao sentimento de que é via a sua liberação controlada, higiênica e produtiva que ele se satisfaz como indivíduo.

Entretanto, essa situação não está isenta de criar vários tipos de problemas. Falando em termos habermasianos, a situação é geradora de teoremas de crise interna e externa. Interna ao indivíduo porque se torna muito difícil a ele, quando só e inculto, fazer escolhas, quando todas as escolhas são por princípio válidas. Externa a ele porque, em o fazendo, o indivíduo tende a entrar em conflito com um ou outro grupo de indivíduos. Acontece não por acaso de modernamente se aceitar que a vida humana é palco de conflitos políticos dos quais não se pode escapar e que se vivem

com desesperação, porque carecem de um horizonte de interpretação unificado.

As condições necessárias à condução de uma vida coerente e responsável são paulatinamente debilitadas, provocando prejuízos interiores ao indivíduo mas, sobretudo, aos nossos semelhantes; é isso, aliás, que ajuda a entender os anseios, senão os movimentos, no sentido de providenciar uma solução política autoritária dos problemas que vez por outra se constata ou emergem entre os povos modernos.

3. Avaliação da cultura política contemporânea

Na Grécia clássica, "o político não era pensado diretamente como uma construção humana, como um produto da ação, e ainda menos como a emanação de uma racionalidade absoluta" (Ferry & Renaut, 1991, p. 63). A filosofia se limitava a investigar contemplativamente o mistério que é a relação do homem com o cosmo natural. O conceito de mundo era fechado, hierárquico e finalístico. A sabedoria que o guiava prevenia a busca de solução de seus problemas através de projetos universalísticos.

> Adotando a natureza como critério do justo (como padrão), os antigos tomam como norma não a razão do sujeito mas um elemento substancial, a ordem cósmica, que, sendo independente do sujeito, integra uma dimensão objetiva (Ferry e Renaut, 1991, p. 39).

Strauss lembra várias vezes que a civilização ocidental não se origina apenas dessa fonte. Possui pelo menos duas raízes, em conflito uma com a outra, que são as tradições judaico-cristã e greco-romana. Acreditava, porém, que esse conflito não-resolvido, por mais violento que por vezes tenha sido, podia ser e de fato fora

criador de diversas situações positivas. Jerusalém e Atenas eram, combinadas, o segredo da vitalidade espiritual do Ocidente (Strauss, 1989, p. 289-310).

> "Comparados às peculiaridades do moderno, os blocos greco-romano e hebraico-cristão acabaram constituindo um único indivíduo, mantido junto por uma mesma relação, de certo problemática, mas ainda possível, entre natureza e lei, ordem e bem, filosofia e política (Roberto Esposito in Strauss, 1994, p. xvi).

O Ocidente moderno, ao contrário, nos lançou numa situação bem mais prejudicial e problemática, incluindo-se aí as realidades ligadas de maneira mais direta a esse ponto de vista (o espiritual). A civilização por ele buscada projetou-se com a idéia de que, embora existam várias culturas, nenhum povo vive na selvageria. Existem apenas graus de evolução. A pretensão de que a cultura seria um elemento capaz de mediar a brecha que se abriu entre os indivíduos, a partir do momento em que passaram a ser vistos como veículos de projetos de vida singulares, foi seguida de outra mais ambiciosa; a de que, por meio dela, poder-se-ía criar um estado mundial ordeiro e pacificado.

O principal, porém, é sua pretensão de que ela mesma é a cultura definitiva, devido a essa consciência de ser cultura em meio às outras e de entender as outras todas como tais (culturas). A proposição implica no seu declínio, já que importa, a longo prazo, no enfraquecimento da possibilidade mesma de haver uma cultura superior em relação a outras, que define a própria idéia de cultura. A decadência não é, contudo, a crise; essa é resultante, antes, da crescente dúvida para com o projeto de que era portadora a modernidade.

> O Ocidente foi persuadido um dia da justeza de seu desenho, um desenho que se julgava capaz de unir todos os homens. Houve então uma visão clara de seu futuro como futuro da humanidade. Perdemos essa certeza e essa claridade, e muitos de nós agora se desesperam com o futuro (2000, p. 184).

A cultura ocidental se encontra agora sob violento estado de devastação, cujas raízes estão, segundo o autor, na democracia moderna, embora ele não se detenha muito no ponto em seu significado antropológico. A democracia supõe, como conceito, que a maior parte de seus membros sejam homens virtuosos e portadores de alguma sabedoria. Pergunta-se, porém, o que pode ser uma sociedade democrática na qual as pessoas se contentam em ler as páginas de esportes e preferem as diversões aos assuntos políticos?

Originalmente, sujeito educado seria o homem que se conduz de modo a se tornar um homem livre, capaz de se conduzir com independência, e não como um escravo de qualquer coisa. A cultura de massas surgida com os tempos modernos é todo o oposto dessa educação liberal, porque reforça no homem tudo o que tende a fazer dele tal tipo de pessoa: sua tendência é produzir "especialistas sem espírito e sensualistas sem coração", como dizia Weber citando Nietzsche. Enquanto aquela procede a um nivelamento dos seres humanos no plano de suas necessidades primárias, a educação liberal visa promover a excelência, os padrões da grandeza humana.

Modernamente, aconteceu que as virtudes passaram a ser tratadas como paixões, em vez de serem o que as refreava, como na Antigüidade. As paixões se emanciparam e passaram a legitimar nosso modo de ser. Assim, porém, a natureza humana passou a ser algo que adquirimos, em vez de nos ser concedida. O homem a faz

como bem entende, através de seus inventos e criações (1989, p. 271-272).

A educação compreende várias práticas, da religião à agricultura, mas, enquanto ordem hierárquica, reconhece na filosofia seu princípio maior, porque só ela é procura pela sabedoria, no sentido de procura pelo que é mais elevado, sublime, perigoso e profundo. A filosofia questiona temas e assuntos que o cidadão aceita só até certo ponto, por tradição, devido a razões práticas.

O filósofo procura a sabedoria; o cidadão confia que ela é previamente definida pela comunidade. O primeiro vive na cidade mas não faz parte de seu mundo, porque os fins de um e de outro, filósofo e cidadão, não são os mesmos. Exatamente por isso, sublinha o pensador, a verdadeira educação "exige de nós um rompimento com o barulho, a correria, a superficialidade e o comodismo do festival de vaidades da vida intelectual tanto quanto dos de seus inimigos" (1968, p. 8).

A cidade exige o respeito às leis e às concepções por ela estabelecidas, se é para continuar sendo uma comunidade. A filosofia é tal coisa, enquanto sustenta sua independência perante tal pretensão. A comunicação entre as duas não é direta, porque a cidade só precisa da filosofia de maneira diluída, como um elemento de civilização. O verdadeiro filósofo, por sua vez, é aquele que preserva a cidade de conhecer as verdades que a poriam em risco de continuar sendo cidade, sob pena de ser - literalmente - um mau filósofo e de não ser um cidadão.

Segundo Strauss, precisamente nisso é que reside o erro dos filósofos modernos, gênios como os outros, mas que, misteriosamente, comprometeram-se com um processo de conversão da procura contemplativa pela verdade em projeto de criação cotidiana de uma ordem perfeita. Os pensadores modernos

se distinguem dos antigos, à medida que pretendem tornar o esclarecimento teórico de poucos em um esclarecimento prático universal. Passando por alto a convicção de que, sendo a sabedoria inacessível ao humano, nossas virtudes e felicidades jamais poderiam ser perfeitas, engajaram-se em um processo de transformação científica da vida política, cuja sorte todos nós conhecemos através das experiências totalitárias.

Maquiavel legislou como criador de uma nova era, ao pretender que "não há mais necessidade de uma conversão genuína da preocupação pré-moral, senão imoral, com os bens mundanos em preocupação com a bondade da alma, mas apenas a transição calculada do auto-interesse grosseiro para o esclarecido" (1968, p. 21). Hobbes consagrou a redefinição do pensador como cientista social que, há cerca de quatro séculos, domina nosso horizonte político. Desde então, a ciência separou-se da procura pela sabedoria, comprometendo-se com a busca de poder que, sem ser estranha aos períodos anteriores, era então limitada por preconceitos políticos e religiosos.

Deriva daí que a retomada pelos modernos dos ideais democráticos clássicos, com que eles se insurgiram contra o despotismo obscurantista dos monarcas absolutos, encontra-se, desde o princípio, em tensão com um ethos tecnocrático que, vendo bem, é totalmente antagônico à sua prossecução. A tecnocracia não é responsável em sentido moral mas em sentido social pelas demandas das massas incultas e desorientadas que a sociedade moderna tende a engendrar, porque as desliga de um projeto portador de um sentido coletivo (1968, p. 23).

Segundo Strauss, o problema da democracia moderna não é que ela exponha a excelência humana a mais perigos do que outros regimes, mas que se exponha a perigos que outros pensaram apenas utopicamente. "Devemos abandonar a pretensão de que a educação

liberal possa se tornar educação universal: ela sempre será obrigação e privilégio de uma minoria" (p. 24).

Parte do desatino ocidental nos últimos séculos tem sido fruto desse tipo de pretensão: o de que o esclarecimento pode se tornar um poder político de pleno direito e ao alcance do homem comum. Os problemas da modernidade surgem em boa parte não da falta de esclarecimento, mas dos seus excessos de pretensão, do projeto bem intencionado, mas desastroso socialmente, de estendê-lo politicamente às massas. A sabedoria exige uma moderação e paciência incompatíveis com as expectativas visionárias que estão embutidas em tal projeto político e na mente do homem comum.

Apenas por um rebaixamento do conceito de vida humana cheio de efeitos desastrosos é que isso é possível, como se pode notar no primeiro a pensar esse projeto, Maquiavel. Para ele, a virtude precisa ser redefinida em função do que os homens são, e não daquilo que, pelo menos alguns, podem se tornar. A virtude deve ser definida em função do bem comum, ao invés de definirmos o bem comum em função da vida virtuosa (1989, p. 41).

A natureza humana é radicalmente egoísta e má, mas também maleável, de modo que se pode manipulá-la de modo a torná-la melhor, sem que se toque em sua essência. "O poder do homem é - segundo o florentino - muito maior do que o poder da natureza e do acaso, ao contrário do que supunha o pensamento antigo" (p. 42). Perde-se tempo com a educação. "A conversão da formação do caráter em fé nas instituições é o corolário característico da crença na maleabilidade quase infinita do homem [defendida pelos modernos]" (p. 43).

4. Metafísica e niilismo moderno

Strauss defendeu, ninguém contesta, que a crise por que não podem deixar de passar os tempos modernos nos força a retornar aos princípios fundadores de nossa civilização (1989, p. 272). Todavia, seria bem entendido se o víssemos menos como o defensor de um retorno prático ou teórico ao antigo do que como criador de um confronto negativo do moderno com suas próprias suposições. O retorno aos antigos é uma estratégia para pensar a crise atual e sua eventual diagnose, mas não em termos práticos, porque isso é bem o problema que ele discerne no pensamento político moderno. A reflexão do autor tem uma função crítica, cujo conteúdo terapêutico é, sobretudo, negativo, ainda que seu diagnóstico do presente seja curto e se baseie em evidencias muito escassamente desenvolvidas.

Embora limitada, sua análise tem força e não pode ser invalidada em nome de alternativas que exibem não menos problemas. Também se equivocam os que pensam ser linear seu relato dos processos de modernização institucional do Ocidente. O pensador mencionou vez e outra que não faltaram movimentos de resistência e tentativas de reagir ao seu avanço, como mostra aliás o próprio caso de Rousseau. Como Goethe, ele e outros esboçaram teoricamente essa atitude, e seus fracassos não deveriam ser vistos como prova de impossibilidade de se encontrar uma alternativa, mas antes de indícios de sua necessidade.

Strauss rejeitou categoricamente qualquer pretensão de retorno político ao mundo antigo, tanto quanto os projetos de estado mundial e outras coisas do gênero, porque enquanto a primeira parecia-lhe no mínimo inexeqüível, os segundos lhe soavam estapafúrdios: para ele, a ordem política perfeita, por definição ideal, fora já definida por Platão e Aristóteles.

Para ele, como outros, "a história das ideologias totalitárias durante os últimos cem anos demonstra que nada, nem sequer uma regressão radical, pode restaurar de forma permanente esses esquemas interpretativos ou transformar-lhes em característica estrutural de uma sociedade moderna" (Berger e Luckmann, 1997, p. 62). As cidades-estados de tipo grego não podiam ser mais restabelecidas na era da bomba atômica, na era "das cidades com milhões de habitantes, *gadgets* e *funeral homes*" (Strauss, 1994, p. 24-25).

O retorno aos antigos era para ele uma máxima muito mais crítica do que política, tivesse ou não consciência dessa circunstância, isso estivesse ou não de acordo com seu desejo. O sentido positivo da mesma era, sobretudo, o de nos obrigar a refletir sobre a modernidade, suas contradições e possibilidades de superação. Qual seria a via dessa última ele não nos diz e, talvez, nos dissesse que nem o poderia. Estava convicto apenas de que ela não seria encontrada via o historicismo.

Strauss recorreu à reflexão histórica consciente de que não há outro método crítico disponível na modernidade tardia, estando ciente da contradição performativa assim operacionalizada. Sempre sublinhou, contudo, que este expediente era para ele um simples meio preparatório para superar propriamente a modernidade. O pensador tinha consciência de que:

> A modernidade não pode ser superada com meios modernos, porque não nos conduzimos mais como seres naturais, que possuem um entendimento natural; porque perdemos os instrumentos de pensamento do entendimento natural; porque gente simples, como eu e os que me são semelhantes, não conseguimos reconquistá-los com suas próprias forças: limitamo-nos a aprender com os antigos (1994, p. 24).

Karl Löwith contestou o autor, afirmando que ele está errado, se pensa que podemos nos livrar dos supostos modernos e retomar ao passado tal como foi vivido e pensado pelos antigos (Löwith apud Strauss, 1994, p. 16). As respostas naturais a nossos problemas, que lhes pedimos, provêm de perguntas desnaturadas desde o princípio. A natureza seria ela mesma uma categoria histórica. Strauss teria sido, noutros termos, vítima do mito moderno do natural, que nem na época dos mitos se sustentava, como sugeriu mais tarde aliás o historiador Paul Veyne (*Acreditavam os gregos em seus mitos ?* Paris, 1982).

Segundo Löwith, a histórica precisa ser reconhecida como mudança da natureza objetiva da cultura, muito mais do que da consciência em relação aos assuntos humanos. Todos os que tentaram passar por cima desse fato teriam caído numa forma de mitologia. De resto, acontece que atitude como essa é cada vez menos possível, porque, doravante, a tendência parece ser, para ele, a naturalização da modernidade: ela não é mais, ou o é cada vez menos, "sentida como algo a ser superado" (Löwith apud Strauss, 1994, p. 27).

Strauss respondeu de maneira furiosa ao amigo, chamando atenção para o fato de que é esse, precisamente, o problema a ser resolvido; é isso, em essência, que está na base das crises vividas pelo mundo moderno. Tomado por esse furor, o pensador chega às vezes a sugerir que, pensando como vencê-las, resta apenas esperar pela revelação de uma nova religião. Grande como seu antípoda Max Weber, o pensador, todavia, soube conservar em relação ao ponto uma atitude racional, deixando em aberto historicamente a tensão entre a modernidade, Atenas e Jerusalém.

Cremos de nossa parte que Löwith enfrenta mal o entendimento de que Strauss pretenderia que, fosse antes, fosse agora, fosse pudesse instaurar uma ordem perfeita, e só por isso objeta que suas idéias

nada teriam de "naturais" (Löwith, op. cit., p. 27). Para Strauss, a condução política dos assuntos humanos, a única que lhe interessava, era por definição imperfeita. A verdadeira filosofia é tentativa de substituir a opinião sobre tudo por uma idéia sobre o todo, mas apenas para uns poucos e sem pretensão de converter essa idéia em objeto de prática política. Correto ou não, o entendimento da filosofia como articulação da consciência histórica do homem, defendido - segundo ele - pelo colega, era menos um corretivo do que parte da crise de nosso tempo.

Enquanto tal, o referido entendimento compartilha do equívoco fundamental dessa época, que é a pretensão, infundada ontologicamente, segundo Strauss, de fundir o ser com o dever num sentido social e político.

George Friedman vem em nosso auxílio neste ponto, lembrando que:

> [O pensamento] moderno está marcado por uma autoconfiança radical: crê ser possível que o todo possa ser tal como deve ser. Os sinais externos da modernidade - a tecnologia social e industrial - testemunham a confiança que tem em si mesma. O que mantêm unidas a medicina, a engenharia, o planejamento urbano e as diversas ciências que regulam nossa vida é a confiança em dispor do critério adequado e suficiente para captar a natureza em suas representações (Friedman, 1996, p. 12).

Desde Marx e Nietzsche, o último, sobretudo, sabe-se, porém, que o triunfo da razão moderna passa por alto o problema a respeito de quais são os perigos e as chances do homem em um mundo cujos limites não são mais concebidos como naturais e eternos, não estão mais sujeitos aos interditos tradicionais. Chamaríamos esse dilema de nossa cultura de síndrome de Dostoievsky. O problema é que,

segundo a visão do autor citado, a razão moderna passa por alto o fato de que:

> A essência do ser humano reside no estado de separação, no sentimento humano de estar alienado de algo que não conhece, mas pressente além de si, de algo que lhe arrancaram e está perdido. O ser humano é um ser que obtém o suficiente a partir do sentimento de insuficiência. Na verdade, o próprio do ser humano é lutar contra o seu sofrimento e a alienação e, portanto, a questão é se é humano abolir o sofrimento e viver em gratificação (Friedman, 1996, p. 308).

Aristóteles e Nietzsche, contrariamente aos modernos, estariam de acordo, por diferentes razões, que não o é e, por isso, marcam os limites de possibilidade do pensamento ocidental, quase do modo como pensava Heidegger. Desconhecemos a obra de Strauss em grau o bastante para poder afirmar se ele explicitou por inteiro a hipótese, mas nos parece clara sua sugestão no sentido de que o problema da modernidade, seu caráter antinatural, reside no fato de pretender suprimir a distância entre ser e dever, primeiro via história, e depois da falência dessa ideologia, de seus sucedâneos. Parece que, para ele, esse projeto não só está sujeito à crise mas é criador delas, já que, tal como é lançado, está fadado ao fracasso: simplesmente não se pode fazer coincidir o ser e o dever, como sonha a dialética moderna.

Para Strauss, o historicismo é uma tentativa de mediar intelectualmente entre o ser e o dever ser, que sucede à crescente falta de crédito da idéia de direito natural moderna. O pensamento político moderno rebaixou a relação entre ser e dever de maneira insatisfatória. Desde o momento em que a realização da filosofia política moderna precisou ser adiada, as promessas que fez passaram a ser projetadas historicamente. Depois de um período de

euforia, viu-se "que a promessa da teoria política iluminista (Hobbes, Enciclopédia) de instalar uma ordem justa, mediante a propagação da física e da antropologia mecanicistas, não podia ser mantida [senão como fim da História]" (Strauss, 1994, p. 30).

Conforme observa Charles Taylor em suas reflexões sobre os elementos espirituais formadores da alta modernidade:

> A Ilustração provocou uma nova consciência da inumanidade, do sofrimento gratuito e desnecessário, e uma determinação urgente em combatê-lo, visto que, se o homem é um sujeito de desejos que tendem à sua realização (isto é, à felicidade), então nada no céu ou na terra compensaria a perda dessa felicidade (Taylor, 1983, p. 269).

Depois da Revolução Francesa e com o avanço da questão social, a solução dos problemas humanos foi posta na conta da história e da atividade científica (incluindo-se aí a ação política revolucionária). A perda de confiança na primeira onda abriu espaço para a emergência da consciência histórica. A permanência do legado clássico e cristão ensejou, sem dúvida, soluções alternativas, como o jacobinismo e o neotomismo. A tendência predominante foi, porém, no sentido de colocar na história as esperanças por uma vida plena por parte do homem moderno.

Nietzsche explodiu teoricamente com essa perspectiva, abrindo caminho para a solução totalitária de direita, tanto quanto, cremos, o culturalismo contemporâneo, que não lhe é menos devedor, segundo tudo nos é sugerido. O pensador consagrou de maneira violenta o principio de que a solução dos problemas da modernidade, que a historia estava se tornando incapaz de resolver e o fracasso do marxismo indicou posteriormente, reside na construção de fábulas arbitrárias, conforme as encontramos no nazismo.

5. Conclusão

"Segundo Leo Strauss, a modernidade começa com Maquiavel, que pela primeira vez desata a controvérsia sobre a filosofia especulativa e, ao proceder assim, argumentou ao mesmo tempo a favor da razão como instrumento a serviço dos interesses da humanidade." Depois foi Hegel quem fez maturar esse projeto, quando, ao proclamar o virtual triunfo da humanidade sobre suas adversidades, sustentou que o real e o racional consumariam sua unidade no fim da história. "Marx [apenas] compartilha a confiança hegeliana na existência do acontecer histórico, ao afirmar a possibilidade de resolver o problema da História." (Friedman, 1996: p. 12).

Podemos resumir a contribuição de Strauss sublinhando seu mérito em elaborar uma reflexão sobre o pensamento antigo que se mantém livre da infiltração de temas modernos. O pensador ajudou a esclarecer a maneira como a doutrina em que se baseava esse pensamento não considerava a humanidade como tal, mas apenas como elemento particular de uma natureza hierárquica mais ampla, que lhe determinava um lugar e uma função. A natureza, e não o homem, era o fundamento do social e de suas circunstâncias no mundo clássico, tal como visto a partir da sua principal filosofia.

Para o filósofo, observa um comentarista, "a realização do Iluminismo é tornada possível pelos processos de desmistificação e secularização, mas esses, por sua vez, permitem a disseminação indiscriminada de luz, inclusive naquelas regiões que ficariam melhor se deixadas aos cuidados da intuição ou dos poderes da revelação" (Cascardi, 1992, p. 141).

Segundo Luc Ferry, o principal problema com as idéias defendidas pelo autor é o fato de não levarem em conta que o projeto moderno se define precisamente pela sua "tentativa de estabelecer o ideal de

liberdade como dever ser através do conceito de *razão prática"*. O maquiavelismo historicista em que a filosofia política desse tempo culmina teria sido visto erroneamente por ele, porque, quando "interpretado simplesmente como prática ou ética, [o pensamento moderno] não implica em absoluto, como seria o caso se fosse apenas uma necessidade teórica, na afirmação da capacidade de redução do ideal ao real", que leva às hecatombes modernas (Ferry & Renaut, 1991, p. 73).

Discordamos desse julgamento, em primeiro, porque o diagnóstico straussiano da crise de nosso tempo, como vimos, é bem mais amplo; em segundo, porque não leva em conta o problema que o pensador identifica na modernidade: ela não consegue sustentar seus ideais na razão prática ! Ferry e Renaut têm razão no sentido de que, se o fizermos, preveniremos, ao menos teoricamente, os males de que ela é portadora, mas é bem isso que, por uma razão ou outra, tem se mostrado problemático, senão impossível historicamente.

Strauss nos força a escolher, observam bem os comentaristas: "ou bem se reconhece a existência de uma ordem ética não-humana, substancial e objetiva, mantendo assim a diferença entre ser e dever ser, ao mesmo tempo que se indica uma linha de demarcação clara entre liberdade e licença; ou bem se renuncia a essa cisão, fundando o ideal no ser por meio de uma realismo que mostrará a necessidade de reconstituição dos dois termos em um pensamento da liberdade que todavia não distinguirá entre liberdade e licenciosidade [porque privado de normas morais]" (Ferry & Renaut, 1991, p. 75).

O problema todo é que a sua alternativa a esse dilema, o entendimento da relação entre realidade e ideal em termos de razão prática, embora formulado há mais de dois séculos, não teve o poder de se impor historicamente: sucumbiu ao historicismo

positivista. A explicação para tanto pode ser discutida, mas não nos parece que prejudique o relato dado pelo pensador para seu desenrolar histórico.

Strauss a entendeu com seriedade e conferiu pertinência histórica à visão ideal da polis dada pelos filósofos clássicos, consciente de sua tensão com a realidade, porque, para ele, o processo político e a conduta moral eram fatores secundários em relação à verdade. Interessava-lhe, sobretudo, o elemento filosófico e suas questões. Perguntar-se-ia, de nossa parte, sobre a relevância humana e cotidiana de suas proposições. A resposta, provavelmente, seria: muito pouca. Para ele, o que as pessoas comuns pensam é de todo irrelevante para a filosofia enquanto pensamento comprometido com a busca da verdade (1994, p. 32). Elitista na acepção estreita da palavra, o pensador justifica, mas só nisso, a associação que muitos fazem entre suas idéias e as do conservadorismo anglo-saxão do século XX.

Deixando o registro da opinião, conviria para concluir observar que, regressando aos antigos para julgar as crises de nosso tempo, o pensador forneceu ao mesmo tempo um conjunto de proposições que nos permite examinar criticamente uma cultura cujos esforços de solução dos problemas do mundo não está mais no historicismo, nem tanto num culturalismo impotente e desorientado, mas no imperialismo de um pensamento tecnológico sempre mais impetuoso e abrangente.

Strauss parece ter cogitado, mas não chegou a se decidir pela hipótese de que a vida social está submetida às condições de uma heteronomia quase absoluta, provenha ela da natureza, provenha ela da história, provenha ela, como parece ser o caso agora, da cultura ou, ainda, como se sugere que venha ser no futuro, da tecnologia. Explorar essa idéia nos soa mais promissor do que a outra, não menos influente em seus escritos, e segundo a qual

apenas a primeira categoria metafísica (*natureza*) merece receber o título de verdade. Ligando-se às propostas que anunciam ou prometem hoje uma solução radical para nossos problemas e as crises de nosso tempo, aquela primeira hipótese abre caminho para fazer avançar os trabalhos de uma crítica da razão tecnológica.

Philip Rieff e o Triunfo do Terapêutico?

Cultura moderna, terapia remissiva e ordem comunal

Philip Rieff (1922-2006) foi, de acordo com Christopher Lasch, "o crítico mais eficaz e eloqüente do [moderno] estilo [de vida] terapêutico", visto que, para ele, afirma o comentarista, talvez "a forma mais reveladora de crítica, numa cultura em que esta atividade foi ela mesma assimilada a propósitos terapêuticos, pode ser o silêncio" (Lasch, 1995: 252). A afirmativa sinaliza a tendência ao paradoxo contido não apenas em nossa atualidade, mas também no modo de ser de sua reflexão crítica. O silêncio que mais cedo ou mais tarde tantos seguidores desse pensamento impõe a si mesmos assemelha-se a uma crítica em ato, ainda que individual, a um mundo que não apenas a ela se tornou imune, mas pode se dar o luxo de dela dispor como bem de consumo discricionário.

Depois de *Freud: The mind of the moralist* (1959) e *O Triunfo do terapêutico* (1966), suas obras seminais, o pensador renunciou a desenvolver suas idéias com o objetivo de lhes dar expressão pública sistemática, assumindo uma postura de cada vez maior reclusão, quebrada apenas para os poucos alunos interessados no seminário que ministrava na Universidade da Pennsylvania. Para ele, o fato de nosso tempo a levar em conta é que:

> A cultura liberal mostrou seu poder não tanto na margem de liberdade que ela permite a seus opositores, como em sua capacidade de absorver - sem passar pela menor indigestão - e até mesmo de canonizar seus críticos (Rieff, 1959, p. 303).

Em função disso, pareceu-lhe mais correto do ponto de vista moral restringir ao mínimo suas declarações e assumir um linguajar bastante esotérico, que somente revela seu conteúdo aos leitores mais interessados e persistentes. Atualmente, a consciência é algo destinado à falsidade, porque o criticismo se tornou mais um bem de consumo: significa que "muito antes do paraíso eu espero o apocalipse", disse Rieff (1973, p. 40).

As considerações que seguem objetivam examinar criticamente o entendimento da modernidade por ele elaborado, já que o julgamos portador de uma singularidade excepcional, que consiste em reunir elementos conceituais de extrema fecundidade para analisar criticamente a cultura da mídia com uma abordagem filosófica cujos compromissos valorativos revelam-se devedores de um extremo tradicionalismo.

Procuraremos mostrar, também, que seu pessimismo sobre a fortuna da moral na sociedade moderna, além de ser um respeitável diagnóstico de muitos de nossos problemas, esconde uma reflexão de muito maior alcance prático e interesse teórico, deixada mais claro, se é que, no caso do autor, isso é possível, nos últimos escritos. Segundo ela, a cultura de nosso tempo é impossível não apenas no sentido que consiste - para esse tempo - em algo intolerável como, mais radicalmente, no sentido que ela consiste em algo vedado a essa época da história humana, dadas as suas próprias circunstâncias e incompatibilidades.

1. Linhas gerais do projeto

Os Estados Unidos foram palco nos anos 50 de uma calorosa polêmica intelectual sobre a natureza e sentido das mutações culturais em curso com o desenvolvimento das novas tecnologias.

Difundida mais tarde em outros centros, o problema nela em foco residia no esclarecimento da estrutura e sentido da cultura de massas. As transformações em curso na produção, veiculação e consumo da cultura provocavam impacto na reflexão intelectual não apenas pelo seu alcance social mas, também, pelo fato de porem em questão as prerrogativas do estamento intelectual na sociedade contemporânea (Eco, 1971, p. 3-78; Hardt, 1992, p. 78-122).

Philip Rieff insere-se lateralmente nessa discussão, através de sua leitura do significado histórico e cultural do pensamento freudiano, levando em conta que às idéias nesse contidas não era estranha uma preocupação com o futuro da cultura, a fortuna do indivíduo e as tendências em curso na atualidade. "Também Freud viu a sociedade moderna como essencialmente decadente; também ele dividiu com [outros] um temor acerca do poder destrutivo das massas e um certo pessimismo sobre o desenvolvimento da civilização democrática", nota Patrick Brantlinger (1983, p. 155).

Segundo o pensador enfocado nestas páginas, o processo de formação da cultura de massas moderna coincide com o que ele chamou de triunfo do terapêutico: um princípio de ação contido em todas as épocas da cultura, mas que, na modernidade, torna-se hegemônico com relação a outros, à crença no sagrado sobretudo, visto que a própria cultura passa a depender de uma espécie de dinâmica auto-supressiva.

> Philip Rieff documentou de maneira devastadora uma série de maneiras pelas quais a verdade vem sendo colocada em segundo plano e substituída pela procura de efeitos psicológicos [no século XX]. A linguagem terapêutica invadiu com sucesso esferas como a da educação e da religião. Os tipos de teoria envolvidos e invocados para justificar esse processo variam amplamente. O importante

> [como ele mostra], porém, é que o terapêutico possui muito mais significação social do que essas teorias sugerem individualmente (MacIntyre, 1982, p. 31).

Embora pareça de pouco interesse ou não seja claro para o autor o modo como isso se originou historicamente, percorre seus escritos o entendimento de que a modernidade importa em uma ruptura com os princípios que tradicionalmente estruturavam as formas de vida humana em sociedade. Aparentemente, a tecnologia que nela se desenvolve promove um remanejamento das tradições e a formação de um novo tipo humano, em cujo contexto viria a despontar como horizonte longínquo o que foi chamado de pós-cultura por Georges Steiner.

Depois de construir o problema e examinar a relação do freudismo com seu aparecimento em *Freud: The mind of the moralist* (1959), o projeto em que se engajou o pensador foi, primeiro, o de estudar a natureza e alcance de alguns esforços intelectuais feitos no sentido de estabelecer um compromisso prático e teórico com suas circunstâncias contemporâneas e, depois, o de meditar sobre os limites e possibilidades contidas na sociedade terapêutica e tecnológica contemporânea.

Contrariamente ao por ela pretendido, esta sociedade, sugere o autor, se funda em premissas enganosas, senão fraudulentas, que talvez venham a ser bem equacionadas, suprimindo-se a própria noção de cultura, mas que, enquanto essa solução não desponta, engendram uma situação não menos problemática coletivamente, apenas mais equivocada, mas muito pior individualmente do que aquela existente nas épocas de tradicionalismo.

Discordando de Hannah Arendt, segundo a qual "o final da tradição não significa necessariamente que os conceitos dela oriundos percam seu poder sobre o espírito humano" (1972, p. 39),

Rieff converge com ela, contudo, ao sustentar que os tempos modernos se caracterizam pela pretensão de pensar e agir sem observar qualquer tipo de limite e que, por isso, seu sentido primeiro, por mais duvidosa que seja sua realização, é a erradicação desse aspecto fundador da cultura.

Defendendo menos um retorno ao passado do que uma atitude de reserva perante as práticas incentivadas por nossa era, o pensador revela-se assim um excepcional exemplo de crítico da cultura antimoderno, segundo o qual a experiência moderna representa, em última instância, uma impossibilidade como ordem cultural e, portanto, como meio de manutenção do equilíbrio psíquico do indivíduo.

Segundo Rieff, o Ocidente conheceu até meados do século XX a hegemonia de pelo menos três tipos de caráter: o político, o religioso e o econômico. Desde meados do século passado, verifica-se, porém, a consolidação, mais ou menos junta do último tipo citado, de um novo: o terapêutico. O principal emblema de nosso tempo é uma espécie de tirania democrática, na qual o que chama de empresa hospitalar tende, como modelo, a substituir a praça pública, a igreja e a fábrica. Enquanto essas últimas foram filhas, respectivamente, da cidade antiga, do cosmo cristão e do capitalismo iluminista, aquela nasceu, sob as condições da cultura de consumo, "não como um filho da natureza ou da sociedade, mas da tecnologia" (1959, p. 356).

Para o autor, esses estágios formadores do ser humano se projetam sobre dois grandes momentos da história: tradição e modernidade. O homem político e o religioso foram, cada um a seu modo, expressão de culturas holísticas. As politeístas foram as primeiras delas, regendo-se com base no princípio do destino. As monoteístas as sucederam, regendo-se pelo princípio da fé. Os princípios “registravam a inquestionável força dirigente de alguma autoridade

instransponível, da qual todas as demais, em havendo, derivavam” (2006, p. 49).

O homem terapêutico contemporâneo emergiu com o declínio ou estagnação daqueles outros e é herdeiro direto da cultura liberal burguesa, tipificando a criatura surgida do breve interlúdio entre duas grandes épocas da história ocidental que aquela cultura representou.

> O homem ambicioso ainda está entre nós, como sempre esteve, mas agora necessita de um tipo de iniciativa mais sutil, uma capacidade mais profunda de manipular a democracia das emoções, se é para conservar e expandir com sucesso sua identidade individual (1959, p. 339).

Enquanto crítico social do princípio tecnológico que cada vez mais rege nossa época, o pensador entende que o principal, nesse novo princípio, é sua pretensão de transformar nossa vida interior. O Iluminismo pensou que a tecnologia poderia se desenvolver de maneira benéfica e interminável, sem tocar no capital social e espiritual herdado da cultura ocidental. Acontece que, por meio dela, estabeleceu-se uma contemporaneidade radical, baseada na rejeição sistemática do passado. Impôs-se uma mística da mudança, através da qual está sendo criado um novo tipo humano.

> A constante estimulação disponível para o ego através da tecnologia negará a vida interior, de modo que o homem será realmente levado a uma existência mais exterior. Esse tipo vazio de homem pode certamente existir; uma sociedade de homens vazios pode ser concebida e poderia ser bastante bem organizada (Rieff, 1973, p. 47).

Jerusalém e Atenas, enquanto expressões tradicionais, desenvolveram mitologias de limites e organizaram suas atividades

ao redor e dentro deles. Variava o princípio fundador de suas ações, num caso a fé, no outro o destino. A modernidade representa, ao invés, uma empresa de abandono dos limites. As culturas do passado organizavam-se em bases comunais. A modernidade deu livre vôo ao individualismo. O terrorismo das culturas antigas visava impor limites; a nossa é totalitária porque os desconhece completamente.

As sociedades tradicionais conheciam o bem e o mal, observavam tabus e interditos. A sociedade contemporânea valoriza a transgressão: passado o interlúdio que representou a dicotomia normal/anormal, chegou-se agora ao bizarro e ao indiferenciado (Rieff, 2006, p. 63-64). A rejeição da dor e da procura pelo prazer visadas pelos modernos chegou à culminância. As condutas e ações não são, agora, melhores ou piores em si mesmas: isso é função dos sentimentos e sensações prazerosos que provocam ou não, da sua eficácia em relação aos objetivos do indivíduo. A conveniência substituiu o dever, o desejo deslocou a autoridade: "ser bom cedeu lugar ao sentir-se bem" (Bellah et al., 1985, p. 76-77).

Em síntese, o repertório expressivo através do qual se articula a conduta se deslocou do plano moral para o plano sensível e psicológico. Os nativos daquelas primeiras sociedades interiorizavam os controles. Os modernos exteriorizam sua vontade de poder individualmente, via tecnologia (Rieff, 1973, p. 49).

A tecnologia desenvolveu uma série de meios, através da qual se formou um novo tipo de homem: o homem psicológico. O resultado é o surgimento de uma experiência fundamental, cujo sentido primeiro é a abolição de todos os controles culturais e coletivos (morais) existentes. A explanação do problema não é bem esclarecida, deixando-se muitos pontos em aberto, embora não se caía numa contraposição mecânica e liminar entre tradição e modernidade. O procedimento crítico cultural de que lança mão o

pensador prescinde amplamente do estudo dos processos históricos em sua totalidade, centrando-se no exame de alguns momentos, julgados exemplares, da formação teórica do moderno universo terapêutico.

Apesar de ter sido Freud o pensador que lhe forneceu essa reflexão, comparecem também em seus escritos análises de escritores, dramaturgos, filósofos, médicos e políticos que, segundo crê, procuraram enfrentar os problemas humanos da vida moderna com a proposição de distintas terapias de compromisso em relação às suas circunstâncias.

Philip Rieff trabalha com a hipótese weberiana de que os intelectuais formam um estamento encarregado de sistematizar significativamente os problemas mundanos vividos pelo homem comum. Os processos históricos parecem que se explicam na maneira como os estamentos intelectuais lidam prática e teoricamente com as pressões pulsionais e necessidades instintivas.

Para ele, os intelectuais seculares são equivalentes funcionais das hierocracias tradicionais: ambos se distinguem dos estamentos puramente artesanais ou tecnocráticos. O trabalho que elaboram é o de estruturar o mundo em uma visão capaz de orientar o homem em sua vida prática. Apenas ele observa que nenhum deles está imune à influência desses últimos, de modo que, por mais que haja uma mensagem moral em seus proferimentos, os intelectuais modernos não deixam de agenciar uma visão técnica (terapêutica) da existência.

Convém que deles se distinga, contudo, os que ele chama de mensageiros sagrados e os artistas sensualistas. Os primeiros criam com suas obras, artísticas, mas também políticas, pontes entre as ordens social e sagrada. Ajudam-nos a entender nosso lugar no sistema social e a verticalidade de toda autoridade, revelando a

verdade. Os segundos, ao contrário, preconizam a rebelião contra aquela última ordem, o nivelamento de toda a experiência, a partir da perspectiva de sua eventual gratificação. Querem nos fazer crer que a exploração dos sentidos e a procura da transgressão, seja em que área for, vale como principal forma de vida (2006, p. 167-170).

Nessa ótica, Oscar Wilde merece menção especial por parte do pensador, levando em conta que, segundo sua interpretação, o escritor inglês foi criador de um tipo humano diferenciado que, por um desses paradoxos históricos, se difundiu e reproduziu popularmente: ele pode ser considerado um dos pastores que fundaram a condução da vida cotidiana moderna. Através dele, embora não só, "as artes revolucionárias se tornaram entretenimentos de massas".

O escritor agenciou um tipo que ele imaginava sendo capaz de se opor ao conformista: o tipo artista; mas com o tempo, ocorreu que esse tipo, padronizado e posto à venda como bem de consumo, acabou se convertendo em força niveladora da vida cotidiana. "Wilde ajudou a mover a tendência estética no sentido da interioridade para o da externalização capaz de pôr em questão nossas concepções tradicionais de personalidade" (1990, p. 287-288).

Depois dele, o artista boêmio se tornou um tipo popular, promovido como bem de consumo. A reprodução desse tipo passou a ser agenciada industrialmente. As peculiaridades idiossincráticas da vida individual começaram a ser mais valorizadas do que os critérios morais, políticos, familiares ou profissionais. O carisma passou a ser algo veiculado em massa e vendido barato como produto altamente lucrativo.

A santidade religiosa, mas também o carisma político, perderam a condição de principais mediações entre o público e o privado. A

figura do artista se tornou pivô de novos rituais de passagem, mas como mera diversão popular. Destarte, os epígonos do escritor são, segundo o autor, essas multidões que, baseando-se no direito de livremente se expressarem, promovem a barbárie, ao invés da graça reticente sonhada um dia por Wilde (1990, p. 277).

Atualmente, são as comunicações de massa, sobretudo, que "interpretam para o homem ocidental sua própria experiência de desconversão [relativamente ao passado]" ([1966]1990, p. 251). Os "apóstolos da revolução biológica", fundada na liberação do corpo, se coligaram com os "gênios comerciais", para promover paraterapias populares gratificadoras, carentes de verdadeiro conteúdo moral, mas que, todavia, pretendem legislar sobre a conduta, podendo ser vistas pois como "versões desencantadas do milagre e dos mistérios de antigamente".

A contracultura que se instalou desde há algumas décadas celebra uma rudeza primitiva, que converge com a hostilidade para com a cultura promovida pela mídia, os negócios e o poder tecnocrático. Assim sendo, porém, verifica-se sem surpresa que a violência moderna é agenciada ao mesmo tempo pelo que o pensador chama de tecnocratas e de orgiastas: subjacente às duas posturas, existe uma espécie de revolução em ato contra a cultura, paradoxalmente auxiliada pela fé no criticismo que se difundiu a partir do Iluminismo.

> A regressividade dos sensualistas é tão perigosa quanto o progressismo dos tecnólogos: ambos os grupos assumem implicitamente que a autoridade da verdade inibe a afirmação do poderio [individual] (1973, p. 20).

Como Heidegger, Rieff crê que ambos são forças hostis à tradição cultural: apenas varia a forma. O resultado é, em todo caso, uma cultura que se opõe ao cultivo de seus membros, pois não parece se

deixar inibir por qualquer verdade. A pretensão máxima que revela é a de se fundar no culto democrático à personalidade (p. 54).
Para o autor, os movimentos terapêuticos modernos são uma forma de compromisso dos intelectuais com essa situação, visto que procuram mediar suas contradições para o indivíduo, embora, no limite, possam promover ou recair no que ele chama de terapia das terapias: a pura e simples violência.

A natureza do homem moderno o impele a ir além dos limites sugeridos por sua cultura de nascimento: ele se nega a aceitar seu caráter finito, insistindo em ir sempre adiante. "O mundo moderno propõe um destino que está sempre mais além: mais além da moralidade, mais além da tragédia, mais além da cultura", como diria Daniel Bell (1977, p. 59).

A teologia tradicional se fundava na vergonha em transgredir os ordenamentos comunais estabelecidos pela coletividade; a terapia nasce, ao contrário, com o tratamento dos sentimentos de culpa que advêm dessa transgressão: modernamente, dos prejuízos interiores resultantes do abandono de um mundo onde podia haver medo mas, também, havia salvação.

Referido com sentido inverso pela primeira vez, ao que parece, por Filon de Alexandria (Rieff, 1973, p. 159-161), o terapêutico, como sinal de nossa época, pode ser entendido, sobretudo, como o conjunto de movimentos e práticas que procuram interpretar teórica e praticamente suas realidades, tremendamente problemáticas do ponto de vista espiritual, para o homem contemporâneo

Na Bíblia, lê-se que o homem é um ser sempre prestes a perder sua alma. Rieff trabalhou como uma variação desse tema. Para ele, o homem tende a perder sua cultura com a supressão dos horizontes comunais e interdições cósmicas ditadas pelas tradições transcendentes. Como o referido Filon (Giner, 1979, p. 52-53), o

pensador criticou as inclinações circenses de seus contemporâneos, indignas de todo respeito moral e por entre as quais se dá a imposição de um novo processo civilizatório, cujos males encontraram seu primeiro terapeuta em Freud.

2. Fundamentos da teoria cultural

Objetivando entender melhor esse problema, convém esclarecer as premissas em que se fundamenta a reflexão sobre a cultura de Philip Rieff. Segundo o autor, a cultura pode ser vista como uma estrutura de sustentação coletiva da personalidade, mediante a articulação de uma concepção moral do eu e um estilo de vida que, expressando-o na conduta e em idéias, revela-se capaz de exibir essas concepções também nos objetos que manipulamos no cotidiano.

O principal aspecto a ser sublinhado em sua definição de cultura consiste, porém, na forma como ela a associa à censura da liberdade individual ou recalcamento da subjetividade: nela não há referência ao momento crítico, construtivo e emancipatório, sem o qual não se pode falar propriamente de cultura. "A cultura articula motivos polares, transgressivos e proibitivos" (1973, p. 169): não se cogita que os primeiros possam conter um potencial positivo. O pensador reconhece a existência de uma dinâmica em seu interior (indicada pela referência à transgressão), seu sentido é moralmente reduzido por uma defesa da autoridade coletiva e transcendente como verdadeira essência da ordem societária.

Entretanto, ressalva ele, a autoridade precisa ser distinguida do poder, visto que, ao contrário desse, aquela provém da introjeção coletiva e espontânea de ideais, ao invés da inculcação mediante violência: "A autoridade ou é concedida, ou é fraudulenta; ela não

pode ser adquirida pela força ou por ambição [sob pena de não ser autoridade]" (p. 161).

Para Rieff, a cultura representa a mediação entre o ser e o nada: suas fontes são irracionais, em última instância; trata-se de um conjunto de preceitos práticos e teóricos, que liga os homens entre si e dirige "o eu para fora, na direção daqueles propósitos comunais em que o eu pode ser realizado e satisfeito", sem experimentar "a infinita variedade de pânico e de vazio para a qual ele se dispõe" ([1966]1990, p. 21).

A modernidade, entretanto, promoveu uma revolução, que pretende inverter essa relação, colocando o indivíduo na vanguarda. As culturas tradicionais e pagãs eram sagradas, reconheciam uma ordem sacral, que estava além de nossa influência. Os tempos modernos importam numa espécie de anticultura, porque pretendem que, assim como podemos criar tudo o que desejamos, tudo pode ser transgredido. Os propósitos comunais são abandonados e substituídos por outros, de índole subjetiva e individualista.

> A cultura se torna então uma série belicosa de fragmentos, carente de motivo unificador, dominada por elites autolegitimadoras, que procuram impor suas próprias pretensões ficcionais contra as que elas julgam desgastadas, em meio a uma história que elas pensam não ter sentido (2006, p. 25-26).

Conforme ela avança, "o eu se vai tornando mais separado dos contextos que dão corpo às tradições coletivas" (Bellah et al., 1985, p. 55). A tradição baseava-se numa barreira de crenças, que continha os impulsos de independência em relação aos propósitos comunitários. Convertida em sistema, a terapia tem por objetivo, ao

contrário, promover um senso de bem-estar manipulável tecnicamente pelo indivíduo.

O projeto, todavia, não é pacífico, por lançar o homem em uma situação onde ele passa a se sentir acossado por todo o tipo de medo interior e sentimento de insegurança. A pretensão de que as sensações do eu possam ser o nosso único guia de conduta é falaciosa. Os movimentos terapêuticos modernos surgiram em resposta a esse problema, ao visar tornar esse homem "uma pessoa de lazer, liberada pela tecnologia da disciplina de trabalho regimental, de modo que possa obter seu sentimento de bem-estar de maneiras aloplásticas altamente refinadas" (Rieff [1966]1990, p. 232).

As comunidades tradicionais fundavam-se em laços morais dignos de fé, referências sacrais coletivas, que exigiam renúncias mas, em troca, prometiam a salvação para os bons e a perfeição espiritual para os virtuosos. "Reconhecendo a sua própria natureza, o homem tradicional reconhecia também o seu lugar, a sua função e as justas relações de superioridade ou de inferioridade", observa Julius Evola ([1934] 1989, p. 136).

O individualismo funda-se, ao contrário, na subjetividade imediata do eu, que exige satisfação instintiva para todos, promovendo um nivelamento da cultura em nome da afirmação da vida. Assim sendo, a comunidade aparece como negativa: o sujeito moderno "só pode usar a comunidade como palco necessário para seu esforço para se realçar e, se bem que nem sempre ou necessariamente, para se enriquecer" (Rieff, [1966]1990, p. 67).

Destarte, a cultura aparece na era moderna como um sistema de integração simbólica que se converteu em "sistema de contatos". As terapias cúlticas deram lugar às terapias hedonistas, que pretendem fundir a arte à vida, engendrando uma cultura teatral, na

qual "o que aparece nos palcos surgirá fora deles, e o que aparece fora deles será encenado" (1973, p. 110).

Philip Rieff pensa os tempos modernos como época de um movimento de anticultura, criticando-a porque "se caracteriza pela idéia de que os homens não precisam se submeter a qualquer poder - alto ou baixo - senão o seu próprio [como indivíduos]". Parece-lhe um equívoco que o homem moderno pretenda se tornar totalmente livre de tudo, sobretudo de ideais coletivos. O resultado seria a precipitação da sociedade em um processo de nivelamento radical, que lhe exigiria um contra-iluminismo intelectual (1990, p. 331).

A cultura possui por definição um sentido terapêutico: é uma terapia para os problemas da existência individual, sempre única, distinta e separada, se entendermos que o fundamento daquela é um sistema de exigências comuns e moralizantes, ainda que inclua remissões que mitigam as pressões dos propósitos comunais ([1966]1990, p. 29).

A civilização progride na medida em que as relações humanas conseguem transcender a violência e ir sobrevivendo mais ou menos em paz, ao criar uma ordem intangível, a que se deve obedecer mais ou menos cegamente, visando prevenir o pior. A cultura tem, nesse sentido, um conteúdo sagrado, ao coincidir com a autoridade que lhe dá uma relativa estabilidade, mas, por outro lado, se expressa através do clero e dos intelectuais que lhe organizam as crenças de acordo com as circunstâncias.

> A repressão jamais funciona como um preceito; um interdito nunca é anti-credo: se temos consciência de nossas repressões, então não somos reprimidos; se não somos obedientes aos interditos, não somos moldados pela cultura (1973, p. 69).

Durante os séculos de tradicionalismo e autoridade, sempre houve, por isso, terapias cúlticas ou sacrais destinadas a redimir pelo menos parte das tensões geradas pelo regime de proibições instituído coletivamente.

> As terapias cúlticas consistiam principalmente em místicas de participação, que [todavia] limitavam severamente as iniciativas divergentes. Os indivíduos eram treinados pela ação ritual a exprimir desejos fixos, embora pudessem contar assim com gratificações proporcionais. A limitação de possibilidades era o próprio projeto de salvação ([1966]1990, p. 29-30).

A modernidade democrática e individualista criou uma situação em que os compromissos liberatórios extraordinários das terapias cúlticas tendem a se tornar remissões cotidianas, lançando o indivíduo em uma situação virtualmente caótica e aterradora, segundo crê o pensador, sobretudo a partir do exame dos escritos freudianos.

Chegado nosso século, acontece de todo modo que "os velhos controles estabelecidos passaram a ser enunciados de forma tão vazia, e com vozes tão falsas, que parecem remissões; e as remissões são formuladas de maneira tão elaborada, por algumas das vozes mais charmosas de nossa cultura, que mais se parecem com controles: tais são as contradições de uma época revolucionária" (p. 234).

A revolução promovida por nosso tempo é paradoxal, porém, porque não coloca diante de si nenhum propósito comunal, ao contrário de outras que tivemos no passado e mesmo da revolução pregada durante certo tempo pelos movimentos socialistas. A modernidade é uma empresa lançada, via tecnologia, contra a manutenção das exigências morais que fundavam a cultura, sendo

uma formação "conduzida para nenhum propósito senão uma maior amplitude e riqueza do próprio viver [individual]" (p. 236).

3. A terapia analítica freudiana

Nessa linha de análise, o pensador confere importância estratégica ao projeto terapêutico de intervenção na cultura moderna que, segundo ele, representou o freudismo.

George Orwell havia registrado a exaustão da cultura idealista laica com que os liberais pretendiam substituir a religião. Tornara-se clara para ele sua fraqueza perante a crescente presença de um espírito hedonista, já plenamente sentido em escritores como Henry Miller. Contrariamente àquele, esse não sofre mais com a perda de crença e, assim, não se importa com nada a não ser a própria satisfação. Aquele tentou juntar moralidade e inteligência; esse postulou que a aceitação da sexualidade sem tabus era substituta válida da ação social consciente (1990, p. 156-157).

Freud procurou, antes, pensar uma maneira de preencher a falha entre o declínio dos códigos tradicionais de conduta e a ascensão das demandas individuais, falha essa que resultava em conflitos interiores: em sensação de poder mas, também, de um crescente sentimento de insegurança. Para Rieff, "O marxismo foi o final histórico da cultura ocidental: todas as futuras elites provavelmente serão anti-credo", num sentido que fica patente nos textos do pensador vienense (1973, p. 127). A perspectiva que as orientará será a da solução técnica dos problemas sociais, isto é, a tecnologização manipulatória do homem, seja por meios maiêuticos, seja por meios químicos, como chegou a prever o próprio Freud.

A pretensão do projeto socialista de abolir o político não é somente pavorosa, como diria um arendtiano; fora já um indício da contaminação do pensamento marxista pelo espírito terapêutico contemporâneo. Como Marx ([1966]1990, p. 83), Freud procurou elaborar uma nova terapia de compromisso, só que, pondo de lado toda ilusão comunitária, procurou fundá-la em princípios analíticos e centrá-la no indivíduo, ao invés da sociedade. A preocupação era sanar os males vividos por um indivíduo exaurido pela luta entre desfrutar o máximo possível da vida e conviver com a má consciência em relação à moralidade (1959, p. 310).

O pensador viu como esse movimento era gerador de pânico e medo, criara uma condição cultural nova de maneira única e fundamental, propondo um antídoto de cunho moderno a essa situação. O principal objetivo, segundo nosso intérprete, era neutralizar o domínio da cultura sobre a humanidade.

Para Freud, o problema seria o de criar os meios para superar o hiato entre as idéias de vida individual sem sentido e vida coletiva significativa. A cultura dominada pelo impulso era vista por ele com olhos de moralista, pois estava convicto do quanto de infortúnio ela traria para o indivíduo. A pregação que fez teria sido antes em favor de uma doutrina da maturidade, segundo a qual, educados, os rebeldes modernos poderiam vir a se tornar negociadores conscientes e esclarecidos.

> Freud mantinha uma visão sóbria do homem no meio, [via-o como] um intermediário consciente do fato de sua pouca força, mediando eternamente entre a cultura e o instinto, num esforço para conquistar algum espaço de manobra entre essas duas forças hostis ([1966]1990, p. 46).

Dirigindo-se em primeiro lugar às elites cultivadas, ele teria aberto, porém, um processo que passou a integrar as multidões da

modernidade. A cultura elevada fracassara como espécie de religião substituta e, portanto, fonte de controle moral, ao pregar uma forma de sublimação dos desejos que não poderia se tornar acessível à maioria e seria cada vez menos plausível a todos. A burguesia jamais caiu de qualquer altura, como se pensa, porque nunca esteve tão acima das demais camadas sociais como acreditava, defende o comentarista.

Freud defendeu que a terapia poderia ser uma solução artificial para o que encontrava escapatória na violência, na guerra e na revolução; isto é, uma alternativa às formas de barbarismo mais grosseiras e enganosas. Para ele, "a terapia do barbarismo talvez seja a mais perigosa forma de ressentimento durador da cultura contra si mesma", segundo Philip Rieff (1966, p. 314).

Acompanhando Nietzsche, "Freud proclamou que a principal ciência do futuro seria a psicologia, e não a história" (1959, p. 210). A ciência moderna distanciou-se da ética. Freud procurou restituir-lhe a veia moral, conferindo à psicologia a condição de ciência popular cotidiana. Na verdade, reduziu esse elemento à técnica, porque se bem visava aumentar o poder de escolha humano, seus ensinamentos não tinham nenhuma intenção de lhes dizer o que seria melhor fazer: não há nele qualquer idéia de vida boa ou doutrina de boa sociedade ([1966]1990, p 98).

Freud foi por tudo isso, crê o autor, um dos primeiros profetas deste tempo que é o nosso, ao conferir ao conhecimento científico um significado cultural terapêutico. O liberalismo dissociara a figura do indivíduo das estruturas coletivas, pensando que a razão poderia nos salvar intramundanamente. A racionalidade revelou-se, porém, incapaz de mitigar os sofrimentos morais advindos dessa situação. Freud se propôs a enfrentar essa situação, tornando-se figura emblemática de seu tempo, ao articular uma concepção técnica de vida no lugar deixado vago pelas velhas visões de

mundo e que o pensador em foco chamou de concepção terapêutica.

Destarte, a crise moral aberta pelos novos tempos foi mantida latente, partindo-se da premissa de que o sentido dessa concepção é conservar o equilíbrio cotidiano de nossa identidade individual.

> Filtrada através de livros-texto, colunas de jornal, manuais de venda e movimentos de higiene mental abertamente anti-religiosos, e portando toda a pomposidade que caracteriza uma ciência imatura, a psicologia ensina, sobretudo, as virtudes da resignação e do ajustamento à sociedade [em troca da saúde psíquica] (1956, p. 299).

Para Rieff, Freud foi uma espécie de crítico cultural realista e construtivo, já que se, por um lado, estava mais preocupado em examinar os problemas do homem no contexto do processo civilizatório, por outro acabou investido da função de pensador dos princípios da cultura hospitalar necessária à manutenção do indivíduo na modernidade avançada. "Terapia" é, em seus escritos, "uma expressão que compreende a intenção de criticar um modo de vida e converter seu sujeito a um outro" (1959, p. 303).

As culturas anteriores, erguidas em bases religiosas, canalizavam os esforços de compreensão do mundo e condução da vida de seus integrantes para objetivos superiores. A cultura terapêutica se contenta em tentar fazer o indivíduo conformar-se consigo mesmo, satisfazendo racionalmente seus desejos, através da obtenção de equilíbrio psíquico. Viabilizada pelo desenvolvimento tecnológico ([1966]1990, p. 39), que parece ser a causa de tudo, ela elimina o sentimento trágico e passa por alto a questão da miséria de viver para qual os cultos procuravam nos dar consolo.

Na verdade, "A terapia fabrica um novo tipo de consciência, que exige um autocentramento mais acurado e ainda mais escrupuloso por parte do indivíduo" (1959, p. 97). A religião era ao mesmo tempo uma forma de controle e remissão da vida cotidiana, ascetismo e misticismo.

> Definida como um controle da conduta na vida diária, a fé tende a ser metódica e sistemática. Quando definida como uma remissão daquele controle, a fé tende a ser antimetódica e não-sistemática ([1966]1990, p. 49).

Rieff crê que a religião sempre foi mais do que os rituais regulares: continha também um elemento terapêutico, de natureza cúltica, com a qual os homens tratavam as dores da vida e as violências da existência. A comunidade oferecia ao indivíduo algum tipo de salvação, através de sua inclusão positiva e participante. Destarte, "o ascético seria tão característico dos sistemas de símbolos nos quais a função terapêutica seria de controle, quanto o estático seria característico de sistemas com funções de liberação", pois enquanto em um o sujeito tende a canalizar socialmente seu sentimento de individualidade, no noutro ele tende a perde-lo em favor de alguma instância salvadora supra-individual ([1966]1990, p. 84).

Contrariamente aos seus sucessores exaltados e radicais, que perderam de vista a sabedoria contida em sua pregação, o freudismo elaborou um compromisso de solução para as aporias e contradições nascidas da cultura liberal. Para seu criador, com efeito, diz Rieff: "a liberdade não é emocional mas racional, não é uma paixão, mas uma estratégia masculina, não-feminina, evolucionista e não-estática: é a capacidade de seguir o desenvolvimento natural proposto [pela contemporaneidade], ao invés de repetir o passado numa série de presentes disparatados" (1959, p. 185).

Segundo os liberais tradicionais, verifica-se em nosso tempo um crescente niilismo, que "não se revela tanto na falta de crenças firmes como no caos dos instintos e paixões: já não se acredita em uma hierarquia natural das variadas e contrastantes inclinações da alma, e ruíram as tradições que ofereciam um sucedâneo para a natureza. O espírito virou o palco de uma companhia teatral que muda de repertório constantemente - às vezes uma tragédia, depois uma comédia; um dia amor, no outro dia, política e depois religião; agora cosmopolitismo e mais tarde raízes e lealdade; a cidade ou a pátria; individualismo ou comunidade, sentimentalismo ou brutalidade, sem princípio nem vontade que imponha ordem hierárquica em tudo isso" (Bloom, 1989, p. 193).

Para Rieff, a explicação para o fato não se deve tanto à perda dos valores cívicos, quanto ao abandono da ordem sacra tradicional e à pretensão de nosso tempo em liberar o indivíduo de virtualmente todas as restrições coletivistas. O caráter típico proposto pela época moderna "não é místico, nem ascético, mas terapêutico - é uma pessoa que avalia para si mesma seus próprios mitos em termos do quanto eles contribuem para seus sentimentos de bem-estar pessoal" ([1966]1990, p.121).

Em contrapartida, porém, passa-se a exigir que o homem se torne um encenador de papéis mais do que realmente ele pode ser: um agenciador de instintos (1966, p. 218). O resultado é o engendramento de uma situação em que surge ou se destaca uma permanente crise de identidade pessoal para o indivíduo.

As pessoas precisam, por um lado, obedecer aos papeis impostos pelo caráter rotineiro e mecânico da vida social, ensejando o surgimento de burocracias vividas de modo indesejável; ao mesmo tempo, porém, sentem-se livres para descobrir e realizar seus desejos de um modo virtualmente caótico e anárquico, que arrisca destruir sua personalidade (MacIntyre, 1982, p. 51-61).

Freud procurou enfrentar essa situação com base no entendimento de que os cidadãos modernos poderiam vir a ser definidos como pacientes capazes de gerenciar seus ressentimentos com a sociedade em termos puramente privados, ainda que com isso tenha ajudado a sobrecarregar moralmente o indivíduo. Repugnava-lhe a perspectiva fomentada por muitos de seus colegas e sucessores, segundo a qual as comunicações, as religiões e, quando necessário, os narcóticos seriam um elemento fundamental para reduzir as tensões resultantes do nosso modo de vida. Para o fundador da psicanálise, todas essas saídas levariam o indivíduo a cair em algum tipo de submissão aos poderes estabelecidos.

A cultura liberal moderna ensejou que a ação social passasse a ser entendida como resultado de inclinações individuais: ele sugeriu que o indivíduo passasse a ver suas diferenças para com ela como sintomas neuróticos que poderiam ser tratados.

> A reeducação terapêutica... ensina ao paciente aprendiz como viver com as contradições que se combinam para torná-lo uma personalidade única; faz isso como as pedagogias morais mais antigas, que tentaram reordenar as contradições numa hierarquia de capacidades superiores e inferiores, boas e más ([1966]1990, p. 69).

Segundo Rieff, resumidamente, a preceptiva significa que o freudismo pode ser visto como uma profecia de desengajamento em relação à sociedade: um movimento no sentido da criação de um novo tipo de interioridade e da deserção dos compromissos políticos e morais com a sociabilidade transmitidos tradicionalmente (1959, p. 243-245). Freud situar-se-ia nos horizontes do liberalismo, mas de maneira ambivalente, porque teria ido mais além em vários outros termos. As reservas em relação à sociedade política assinalariam a maneira como, a partir de seu tempo, a modernidade não tem mais como horizonte de

sentido e realização o espírito religioso comunitário, mas também não uma ordem política laica e republicana (cf. Donzelot, 1984).

O fundador da psicanálise, entretanto, postulou o impossível, segundo seu intérprete, ao pensar que o indivíduo poderia ser educado pela análise de modo que, mediante um cálculo das necessidades individuais, cada um pudesse se adaptar às exigências sociais. As reservas sobre o social que ele revelou em seus proferimentos seriam prova de o quanto estaria fora de seu raciocínio a pregação de um comprometimento entusiasmado com a vida pública.

As prédicas por ele feitas ocorreram, antes, em favor de uma postura que se poderia definir como "alienação racional", cuja base é o ceticismo em relação a todas as ideologias e o incentivo ao cultivo da vida privada. A saúde pessoal, não a perfeição da cultura, é, para ele, o parâmetro de julgamento da sociedade.

> Freud subverteu a antiga preocupação da filosofia política [com vida pública] em favor da pesquisa de uma psicologia política, perguntando de que maneira e em que grau o indivíduo deve ser coagido no âmbito das relações sociais (1959: 256).

Destarte, o freudismo abriu caminho ou anunciou o aparecimento de uma cultura cujo fim é liberar privadamente o indivíduo de tudo o que nele representa resistência e oposição à ordem societária. A resistência é vista como produto de identidades coletivas residuais, que tornam o indivíduo doente, e por isso a cura dos males da alma sempre foi nele de menor relevância do que a promoção de uma postura ajustada, pois informada, aos desafios surgidos via a cultura individualista.

Os psicanalistas perceberam rapidamente que as pessoas que buscavam tratamento eram, principalmente, as insatisfeitas com sua vida, muito mais do que com os traumas infantis, desvios sexuais e outras formas de neuroses. Os pacientes preferenciais foram recrutados e acabaram sendo, sobretudo, as pessoas ressentidas com "o tédio e o vazio de sua liberdade interior e que desejavam aprender como preenchê-la, através de estratégias garantidoras de formas mais diretas de satisfação" (1959, p. 305).

A terapia freudiana para esses problemas consiste em propor ao cliente a rejeição dos compromissos valorativos com as instituições, a criação de uma espécie de contra-identidade, promovida menos em nome do prazer do que do equilíbrio racional: seu objetivo é nos auxiliar ou ensinar a como viver sem crença em um mundo desencantado. O esclerosamento dos ordenamentos normativos tradicionais engendrou um extraordinário aumento dos sentimentos existenciais de insegurança e incerteza. A conversão do indivíduo em objeto de crença privou-o dos meios que preveniam o surgimento desses males, passando a exigir novos recursos para lidar com seus problemas.

> Freud julgava as neuroses expressão dos antagonismos entre o indivíduo e a cultura: não como resultado de imposição de mão-única da sociedade sobre o indivíduo, mas antes como *oposição* entre a constituição do indivíduo e as *exigências* da civilização (1959: 308).

O individualismo confiou ao homem moderno a tarefa de tomar conta de si mesmo, fazendo da saúde psíquica um elemento fundamental para sua realização. A formação social em juízo, todavia, representa uma época em que as aspirações morais tendem a se tornar embaraçosas, senão patológicas. O fundamento metafísico em que se sustenta é a aceitação racional e controlada da

necessidade natural. O terapêutico vem a ser, por isso mesmo, uma atitude ou um recurso essencial a nossa cultura, já que ele depende não da vontade de crer mas, sim, da capacidade em pôr de lado toda crença comum em favor do bem estar individual.

Observando as ansiedades morais e dramas de consciência resultantes da condição moderna, assim como os anseios por um retorno à situação anterior que, malgrado tudo, não deixaram, nem deixariam de aparecer e reaparecer, Freud procurou preservar a conquista que era, para ele, a individualização do ser humano, defendendo a propagação de uma terapia de massas capaz de nos auxiliar a desenvolver lucidamente essa possibilidade e que, enquanto forma de "contracrença", poderia "se tornar a base das novas comunhões ideológicas", das comunhões terapêuticas que pipocam por toda a nossa contemporaneidade (1959, p. 306).

Freud não teria defendido, pois, a liberação dos instintos, mas seu controle racional; não foi um promotor do hedonismo mas, antes, do conformismo calculista, porque sabia bem dos problemas que encontraria um cultura interessada em se fundamentar nessas pressuposições. O prazer era, para ele, um valor muito duvidoso: na verdade, não acreditava no instinto tanto quanto na cultura.

Para Rieff, primeiro, a psicologia utilitarista conduziu ao respeitável ideal anarquista do século dezenove, segundo o qual a liberdade de procurar o próprio prazer é válida, à medida que não interfira com a busca do prazer dos outros. Depois, Nietzsche o elaborou com vistas ao século vinte, pregando que a liberdade de procurar o próprio prazer é algo que está acima de tudo e em função do qual, se não é tudo permitido, pelo menos tudo está justificado (2006, p. 129-130).

> Freud ofereceu-nos [ao contrário] um ideal menos otimista, que continha um desafio mais duro e interno: a '*educação*

> *para a realidade'* ou, o que dá no mesmo, a restrição do prazer, que, ao mesmo tempo que a ensina, põe limites à liberdade (1959: 325; 2006, p. 150).

Discutir-se-á ao infinito a pertinência, validade e correção dessa leitura do texto freudiano: de todo modo, é claro que ela não é a única, nem pretende sê-lo, nos parece. Embora tenha servido de ponto de partida para o intérprete da obra, o referido texto revela-se antes, retrospectivamente, estudo de caso seminal de uma reflexão crítica sobre a época moderna e as peculiaridades problemáticas de seu modo de ser para o futuro da cultura humana.

Partindo dessa premissa, de que não se trata, no caso, apenas de uma exegese do legado freudiano, pode-se continuar com proveito o exame do diagnóstico do projeto moderno realizado por Rieff. Nesse sentido, o principal consiste, sobretudo, em sublinhar suas conclusões de caráter mais abrangente sobre o destino das funções tradicionais dos ordenamentos comunitários no âmbito da vida moderna do ponto de vista histórico e filosófico.

4. Cultura terapêutica e processo civilizatório

Sigmund Freud concebeu o projeto de suprimir a concepção moral de mundo, ainda que não em favor do prazer. A terapia analítica que sonhou em ver difundida era bem o oposto disso. Ocorre, porém, que a pregação em prol da prudência foi suplantada pela difusão da permissividade. Venceu socialmente a campanha moderna contra todo e qualquer tipo de repressão do instinto, contra o sufocamento do homem natural, contra as coerções impostas coletivamente e no sentido "da libertação do indivíduo das cadeias da moralidade coletiva" (1959, p. 340).

A modernidade passou por cima das cautelas e do ceticismo do fundador da psicanálise com relação às possibilidades de transformar a civilização. O objetivo, porém, não lhe era estranho, porque esse parece ser o de criar uma situação em que o homem não "seja mais definido essencialmente por suas relações sociais" (p. 330).

Para Freud, a sexualidade mesma era prova de que há forças que nos previnem de seguir esse caminho. O afrouxamento das proibições tradicionais não deveria ser visto como uma solução dos problemas vividos pelo indivíduo, mas um procedimento terapêutico, ministrado e conduzido com parcimônia e cuidado, porque o fundamento da cultura residiria, para ele, mais na ambivalência do que na integração funcional dos indivíduos. O problema moral com o homem, sua infelicidade, não provém do fato dele ser continuamente frustrado, mas do fato dessa frustração provir, antes de mais nada, "da combinação infeliz de desejos conflitantes" (p. 343).

O processo civilizatório, todavia, conservou do freudismo apenas o que não lhe era peculiar, embora aquele tenha ajudado a construí-lo: isto é, o projeto de desengajamento do indivíduo relativamente aos nexos comunitários. A observação segundo a qual a prática de si mais adequada a nosso tempo recomenda o emprego de um critério racional, tanto para com as indulgências irracionais quanto para com as igualmente irracionais aspirações do superego, caiu no vazio. O espírito do tempo se move no sentido da procura de uma solução definitiva, ao invés da criação de um compromisso: "para a luta entre os interesses individuais e a economia das demandas sociais, [para] o antagonismo entre as forças de ligação e de destruição existentes no indivíduo e na vida social" (p. 345).

Vendo tudo à distância histórica crescente, o pensador americano foi percebendo que a terapia analítica representou menos uma

doutrina do que um método de condução da vida, através do qual se pretendia que o indivíduo pudesse conviver com a liberdade conquistada perante a sociedade. O esforço contido nela era o de desviar o ego tanto da postura heróica, quanto da postura de cumplicidade em relação às estruturas coletivistas. O indivíduo está doente da sociedade: essa era a sua consciência.

A emancipação espiritual do mesmo em relação a ela, que a terapia freudiana procurou enfrentar, acabou sendo, porém, muito mais agenciada por ela do que qualquer outra coisa. O compromisso com a própria saúde psíquica e bem-estar, que, para ela, passava por um distanciamento valorativo relativamente à coletividade: nem aprovação, nem contestação, deu lugar a um desengajamento hedonista cada vez mais arbitrário, desajuizado e individualista, como concluiu o pensador em *Fellow Teachers* (1973).

A experiência de remorso que os modernos, segundo o autor, não podem deixar de sentir, pelo fato de terem se privado de tradições, e o anseio que demonstram ter por uma nova graça ou salvação, todavia, ensejam o permanente reaparecimento de profecias terapêuticas. Enquanto a cultura como memória do passado permanece, sobrevive também um anseio por autoridade e uma vontade de obediência, que se manifestam às vezes na aclamação de líderes totalitários, mas mais cotidianamente no culto consumista das celebridades dos meios de comunicação. As profecias terapêuticas que o século passado conheceu situam-se a meio caminho dessas alternativas.

Jung, por exemplo, fugiu da atitude analítica freudiana e "tentou, desajeitadamente, criar uma teologia calculada para evitar as pressões da modernidade, estabelecendo limites simbólicos para ela". O psicólogo sonhou em criar comunidades negativas, em que, apesar de tudo, a solidão do homem moderno tornar-se-ia

teoricamente impossível. Porém, esse esforço apenas revela a natureza impossível da cultura moderna, porque indica que, no fundo, ele jamais acreditou que os homens pudessem tornar suas vidas suportáveis sem a criação de algum compromisso (1966[1990], p.140).

Wilhelm Reich e D.H. Lawrence são outros casos comentados por Rieff. O segundo foi, para ele, "o mais talentoso dos crentes do irracional que até agora protestaram contra aquela razão manipuladora nascida ilegitimamente da união do poder com o lucro, que caracteriza a cultura racionalista na Europa e Estados Unidos" (p. 210). Porém, não viveu menor fracasso que Jung, ao pensar que, pelos exercícios eróticos, o homem poderia reencontrar aquela capacidade de comunhão passional que, segundo supunha, ligara os homens em tempos passados, perdendo de vista as exigências de interditos que cercam a manutenção das verdadeiras comunidades.

Reich, por sua vez, ansiava por uma revolução que pusesse a tecnologia moderna a serviço da moral, porque viu o quanto ela era geradora de miséria psíquica e espiritual, mas não soube ou logrou se livrar das concepções e recursos que a promovem, fracassando de maneira ao mesmo tempo colossal, exemplar e individual (p. 185). Rieff examina seu caso com interesse, porque as circunstâncias que o envolveram mostram como o projeto moderno de liberação das paixões e desejos individuais abrange e modifica o campo político.

Wilhelm Reich teria trocado o campo da ação política pelo da práxis terapêutica, ao notar como a concepção moderna daquela estava perdendo a noção de que pode haver um bem além da política. O movimento que tipifica é análogo ao que, no campo político, leva os valores comuns a serem substituídos por sensações estéticas. Também nessa esfera o fenômeno a observar é o

entendimento terapêutico do ser humano: esquerda e direita tendem a perder conteúdo e sentido, visto que o verdadeiro pensamento revolucionário de nosso tempo é o cuidado que cada uma dedica a si mesmo como indivíduo (1973, p. 151).

Desde meados do século, o componente estético da retórica, que sempre acompanhou a vida política, passou a ser esgotado pela estética do espetáculo. A política incorporou as artes de venda e "se torna cada vez mais um problema de cor, de sinais externos, mais do que de doutrina interna" (1990, p 188).

Os homens passaram a viver em um tempo de "crenças sem mensagem" (1973, p. 137), em que se verifica uma revolução cultural de cima para baixo mas, também, de baixo para cima, porque seu elemento articulador é o impulso transgressivo contra os ordenamentos coletivos e tradicionais, uma afirmação caótica dos instintos individuais que, todavia, não parece poder avançar sem os consolos e ou estimulantes de um ou outro agente terapêutico, sejam eles os dos "místicos da carne" ou os dos "tecnocratas do espírito".

"Enclausurados em seus próprios corações", como dizia Tocqueville, os cidadãos das repúblicas modernas relutam em participar ativamente dos negócios públicos. As associações para as quais nos inclinamos, quando é o caso, são aquelas por definição privadas, que outros, confirmando via pesquisa parte das hipóteses rieffianas, chamaram de enclaves de lazer (*lifestyle enclaves*): isto é, "grupos de pessoas afins, com quem nós podemos passar nosso tempo livre numa atmosfera de aceitação, amor e contentamento" (Bellah et al., 1985, p.: 83).

Segundo Rieff, o cenário de fundo para tanto é a pretensão de nossa cultura de que não haja mais guias ideológicos, a não ser os negativos. Para ela, somos seres que não existem para serem

guiados, mas sim liberados das coações que ainda nos cercam, por obra de animadores de massas e profissionais do espetáculo, cujo protótipo, como vimos, teria sido Oscar Wilde.

O comentário sinaliza a forma como a cultura burocrática moderna mistura negócio e prazer mas, também, como a procura de sucesso nos negócios está inteiramente possuída por motivos remissivos que, todavia, não atuam sem embaraço, já que lançam o ser humano numa situação onde a procura de poder não logra manter totalmente satisfeita a personalidade, muito antes pelo contrário: fomenta "um subjetivismo total e plenamente consistente, [que] tende ao vazio, à medida que nada pode vir a ser satisfação num mundo no qual não é literalmente importante senão a auto-satisfação" (Taylor, 1989, p. 507).

A modernidade produziu uma solidão e vacuidade para as quais não deixam de ser elaboradas as várias terapias de compromisso, desde a psicanálise, com sua postura analítica, até aquelas vendidas muito barato pelos manuais de auto-ajuda. O problema todo é que, como sugerido, seus esforços parecem destinados ao fracasso, seja por suas contradições internas, seja porque não logram romper, antes reforçam, a dinâmica destrutiva em relação à cultura promovida pela modernidade.

Julius Evola, por exemplo, até certo ponto prepara o apoio filosófico do reacionarismo tradicional aos movimentos totalitários. Diversamente, Rieff conservou a seu modo uma distância crítica para com o ponto de vista do extremismo moderno em relação à desintegração inexorável. Nele, verifica-se uma carência de esperança em uma reviravolta espiritual, tanto quanto na pretensão arbitrária de que seu encanto infernal poderia vir a ser quebrado como que por mágica, sugerida por René Guénon.

Para ele, acontece, realmente, que, quando tão pouco pode ser aceito como verdadeiro e quando o sentido da vida social não mais concede uma vida interior em paz consigo mesmo, é preciso que o homem procure em si mesmo os recursos para seguir vivendo como homem. Porém, isso é o que desafia nossa imaginação, visto que não há nada dentro do homem, conforme sabiam pioneiros do discurso filosófico da modernidade como Hume e Schopenhauer. A preocupação última com o eu, mostrada pela cultura moderna, é virtualmente destrutiva e está na raiz do vazio das soluções dos problemas humanos surgidos nessa era.

Ocorre que essa contestação não deveria ser endossada plenamente pela crítica. Em *O Triunfo do Terapêutico*, o pensador cogitou a possibilidade de que a modernidade pudesse vir a representar "expressão das satisfações humanas, em vez de ser o controle consolatório do descontentamento" ([1966]1990, p. 39). Depois, contudo, recuou, passando a sugerir que o nivelamento da vida tentado pelo projeto moderno é apenas um projeto, já que, segundo seu último juízo, realmente não pode haver esse nivelamento social e cultural: ele é só uma ilusão socialmente necessária.

Em *Fellow Teachers* (1973, p. 174), o autor chegou a afirmar que o movimento terapêutico ainda não penetrara profundamente nos setores intelectuais e nas camadas populares, sugerindo um ponto de apoio para uma reflexão política e sociológica de claro acento conservador, como a que aparece nos últimos trabalhos de Christopher Lasch (1995). O verdadeiro alcance de sua reflexão está, porém, na convicção silenciosa de que esse processo carrega consigo um problema endógeno, senão insuperável, do ponto de vista humano, conforme nos sugerem os ensaios finais de *The Feeling Intellect* (1990).

Discordando de Hannah Arendt, Rieff não crê que "as ideologias modernas, sejam elas políticas, psicológicas ou sociais, são muito

mais capazes de imunizar a alma humana contra a violência dos choques com a realidade do que qualquer religião tradicional conhecida" (Arendt, 1972, p. 176-177). O Iluminismo, sem dúvida, fracassou, preparando o serviço de desmanche não somente das tradições mas de todos os ideais coletivos a que tem se dedicado o homem moderno. A sucessão de terapias seculares com que ele tenta se redimir dos problemas assim criados e que apareceu desde então é prova, porém, não apenas de que os movimentos que as sustentam só têm fracassado mas, ainda, de que o pretendido nivelamento das necessidades e carências humanas é continuamente falseado em seu processo de afirmação histórica.

Verifica-se, assim, que o pensador acaba promovendo não somente uma ontologização da cultura, como uma ontologização do medo. Parece que, para ele, sempre há não apenas uma hierarquia (alto x baixo), mas um temor originário. Jamais podemos saber tudo ou a tudo dominar e, por isso, ainda que secretamente, sempre estaremos em dívida ou ansiando por algum tipo de autoridade. "A sabedoria", escreveu, "funda-se no princípio de que não podemos matar a autoridade" (1990, p. 333).

Podemos resistir-lhe, não querer saber dela ou fugir de sua eventual presença: o que jamais deixaremos de ter é medo do vazio com que coincide nosso próprio desconhecimento, defende o autor, fazendo-nos lembrar em muitos momentos das análises do poder a que, noutra chave, se dedicou Pierre Legendre.

O pensador parece trabalhar os fenômenos históricos na sua qualidade de realidade simbólica e normativa, ainda que sem cair no entendimento supra-historicista do pensamento puramente tradicionalista. O resultado desse procedimento é, porém, virtualmente o mesmo, porque, assim, acaba analisando a sua matéria sem levar em conta sua dimensão histórica concreta. A objeção de que a essa dimensão pouco justifica a pretensão de

verdade do discurso tende a ser ignorada, visto que, sem ser claramente assumido, as categorias que deduziu valem, sobretudo, idealmente, pelo fato de o homem a elas se ligar e com elas medir suas próprias experiências, qualquer que seja seu modo de ser na efetividade.

"Libertando as civilizações tradicionalistas de seus aspectos históricos e contingentes, para levar os seus princípios geradores de volta ao plano metafísico em que estão, por assim dizer, em estado puro", e aí se instalar, ele termina por endossar um saber "que se determina interiormente como um sentido de certeza e de objetividade transcendente e universal" e que, à revelia de seu exame concreto, desemboca no que conscientemente admitiu-se ser uma "metafísica da história" (Evola, 1989, p. 15-19).

Ninguém pretende negar aqui que o processo histórico universal possui essa dimensão, mas essa não nos parece que deva ser vista como absoluta, porque, vendo bem, esse absolutismo tornou-se impossível a partir do momento em que essa dimensão passou a ser vista pela razão: procurar reinstalar-se nessa ótica será sempre, mais do que um equívoco epistêmico, um ato acompanhado de má consciência.

Rieff não chega a esse ponto, embora de certa forma caia no citado equívoco, porque, ao contrário de tradicionalistas anti-ocidentais como Guénon, Evola ou Titus Burkhardt, conserva a consciência de que não se pode pensar bem senão criticamente; isto é, levando em conta limites e possibilidades: é isso, aliás, que lhe permite perceber e problematizar as pretensões desmesuradas dos projetos de nossa modernidade tecnológica.

Qualquer que seja o estatuto de seu juízo, a conclusão que o autor tira dele é que a liberdade de se atomizar, que os tempos modernos deram ao homem, talvez jamais venha a ser realizada totalmente,

enquanto formos nós o seu sujeito. Talvez a tecnocracia venha a avançar num sentido radical e inédito (1971, p. 46-47), mas também pode ser que "a natureza humana se revolte, produzindo ainda mais uma versão de segunda natureza com a qual possa se defender e restringir a vitalidade do atual ataque às funções moralizantes do nosso passado" ([1966]1990, p. 26).

Apesar de os tempos modernos lograrem superar a mitologia primitiva reciclando seus rituais e tabus como ficções para consumo de massas, ainda não é claro que o mesmo possa ser feito tão completamente em relação aos anseios por algum culto coletivo oriundo das tradições comunitárias que fundam a ordem societária (cf. 2006, p. 68). A 3ª. cultura, como ele a chama, predomina, mas cada um de nós ainda está imbuído das circunstâncias das demais. O racionalismo terapêutico, em última instância, não é senão uma prova disso, da sua necessidade de estabelecer compromissos com este legado, do fato de estarmos no final de uma era (a sagrada), cujo termo é, todavia, interminável, sugere Rieff.

Segundo ele, a modernidade é, do ponto de vista da cultura, uma época impossível para o cultivo do homem, se entendermos que, como era em que a fé tende a faltar, em seu centro habita a angústia pelo sentido. Os movimentos terapêuticos são uma tentativa de manipulação técnica e burocrática desse problema fundamental - não a sua eliminação ou efetivo conhecimento. O terapêutico se parece, por isso, com uma espécie de sublimação de nossa anticultura, com a qual se procura controlar o pânico e o vazio provocados por nossa época, inclusive onde ele procura construir situações que, vendo melhor, só poderiam ser entendidas mais adequadamente se fossem tratadas como algo além da nossa capacidade de intervenção (1959, p. 345).

Engana-se quem pensa que Rieff deseja passar por um reacionário no sentido de que, como tal, defenderia uma volta ao passado: sua utopia consiste em ficar de fora de tudo isso que está ocorrendo

(1973, p. 208). "Explorar a possibilidade de um retorno ao medo da lei parece-me um exercício fútil na atualidade" ([1966] 1990, p. 164). O retorno ao passado, mesmo que fosse possível, não seria solução, mas exacerbamento de nossos problemas. Apesar de haver aspirações coletivas por uma elite portadora de autoridade sacral, capaz de nos iluminar um caminho, não há mais como ela se fazer presente. “Não pode haver deificação da segunda cultura [a monoteísta] sem a fatalidade de reciclá-la [de acordo com os princípios da terceira]” (2008, p. 194).

Basta para confortar o autor saber que a Kulturkampf entre as culturas sacral e secular, comunal e individualista, não está decidida e seguirá pelos próximos tempos. Afirmando não ter "qualquer afeição pela defunta civilização clerical do Ocidente" (1973, p. 51), ele, de resto, julga que, "nas circunstâncias de um equilíbrio de controles e liberações em transformação, as interiorizações clássicas da autoridade social, enquanto uma consciência inconsciente, talvez já não sejam mais mesmo defensáveis" ([1966]1990, p. 237).

Salientando que seu projeto consiste apenas em apontar que o empobrecimento simbólico e os custos revolução cultural representada pela era moderna, Rieff, contudo, contribuiu para nos fazer meditar se e em que medida, embora também possa haver um funcionamento ótimo do sistema, não é provável que esse continue a fracassar como cultura, dando espaço ao surgimento e expansão de novas "colônias de violentos" mas, também e por isso, de novas "profecias terapêuticas" no seio de nossa sociedade.

Finalizando, observaremos, apenas, que se isso, por um lado, não o salva da associação com uma postura pessimista, por outro, em sendo verdade, coloca a todos que ainda possuem alguma ilusão sobre nosso futuro como sujeitos formados pela cultura (mas não só a essas pessoas, pois os problemas, aí, abrangem toda a

coletividade) numa situação altamente desconfortável em muitas perspectivas e que mereceria ser pensada por todos os que se interessam pelo nosso destino.

Conclusão

Objetivando concluir nossas análises sobre os materiais arranjados neste volume, cumpriria notar, em primeiro lugar, que, sob a denominação de razão antimoderna, abrigam-se entendimentos bastante distintos em sentido sobre os problemas de nossa era, tanto quanto em relação ao ponto de vista analítico e axiológico em que se situa o intérprete. Os pensadores evocados nestas páginas, como já indicado, não esgotam o campo de reflexão possível sobre nosso tempo a partir de uma ótica antimoderna. Centramo-nos neles porque, além de estarem ao alcance de nosso conhecimento, era de nosso interesse examinar como essa perspectiva de entendimento pensa a chamada crise da cultura contemporânea em função da questão da tecnologia.

As contradições e aporias do pensamento antimoderno começam por aí, se notarmos que seu próprio surgimento é criação de nosso tempo. A época da crítica, que lhe dá origem, coincide com a do aparecimento da modernidade. As reservas e restrições feitas a nosso tempo pressupõem sua instalação não apenas no plano vivido, mas também no plano reflexivo do mundo por ela criado.

Inclusive pensadores como Julius Evola, René Guénon ou Eric Voegelin, malgrado suas pretensões declaradas, expressam-se como modernos, ao não serem cegos ou ingênuos. Neles todos, os procedimentos são devedores daquele historicismo decadente criticado por Nietzsche no século XIX. O trabalho intelectual tem por base a curiosidade compósita de um tempo em contato com todos os outros, cujas forças mais próprias estão anêmicas e que se relaciona com o passado de maneira moderna, quer essa relação seja de cariz historicista, seja calculista e instrumental, como fica

muito claro no final do livro sobre a crise do nosso mundo escrito por René Guénon.

O crítico cultural ocidental antimoderno só o é em relação ao seu objeto de julgamento e em parte, jamais no todo, em seu ponto de vista valorativo. O projeto com que está comprometido, em si mesmo, não é capaz de possuir essa qualificação. A crítica é, em essência, uma atitude moderna, da qual só podemos escapar por falta de autenticidade ou alguma deficiência intelectual, sempre que pensamos seriamente e não perdemos de vista as pressuposições históricas de todo pensamento.

Ninguém negará que, há tempo, pretende-se passar por alto essa exigência e refundar o pensamento em cima de uma nova inocência, seja ela a do são selvagem, seja ela a do bebê tecnológico. A pretensão, todavia, precisará passar por uma prova intelectual de originalidade e capacidade de sustentação argumentativa, se não quiser ser puro ato de força e, portanto, violência ao raciocínio, ao invés de expressão criativa e criadora de pensamento.

Posto isto, verifica-se que, perante as tendências em curso, todavia revela-se de interesse potencial bastante saliente a crítica cultural ao nosso tempo originada de um ponto de vista tradicionalista. Conforme se tentou demonstrar, encontra-se nela uma série de questões de profundo alcance e seriedade intelectual sobre a situação em que nos encontramos e sobre quais são os rumos que parece ter tomado a baixa modernidade. Qualquer um que se interesse em pensar menos os prejuízos decorrentes de nossa pretendida ruptura com o passado do que as apostas feitas em cima dos princípios de condução da vida moderna, o capital e a tecnologia, enfrentará problemas espinhosos em passando por essa vertente do pensamento.

A pertinência política e moral, tanto quanto o potencial epistêmico contidos nessa empresa, não devem nos fazer esquecer, porém, de seus prejuízos intrínsecos, cujo nascedouro se encontra em sua própria situação aporética no pensamento contemporâneo.

Observa Louis Dumont, com justa razão, que a modernidade "não foi imposta alhures sem grande resistência e, mesmo em nossa própria cultura, suscitou uma corrente de protestos. A destruição do cosmo hierárquico, o corte sujeito/objeto, a hierarquização das qualidades em mensuráveis (primárias) e não-mensuráveis (secundárias), foram ressentidas como agressões contra o homem" (1985, p. 222). A presença de pensadores antimodernos em meio à modernidade, ou mesmo em horizontes históricos ainda mais avançados, não apenas é sinal disso, mas de o quão profundos são seus problemas humanos e suas contradições intelectuais.

Contudo, convém lembrar que isso não os livra dessas últimas, precisamente pelo fato deles todos serem criaturas deste tempo que é o nosso e dos que nos sucederão. A reflexão sobre a crítica ao nosso tempo, por eles movida, começa pela análise de suas proposições históricas, mas não pode se deter nelas, sob pena de não ser reflexão crítica, precisando avançar sobre suas próprias premissas filosóficas, se não quiser ser vítima de uma outra cegueira ideológica e forma de dogmatismo.

Arendt, Strauss e Rieff pensaram em relação a algo que podemos chamar de "grande tradição" do pensamento social e político ocidental, uma tradição que começa, de maneira desigual e dessincronizada, com Platão e a Bíblia e, muito mais tarde, ingressa em uma fase terminal de crise ou acabamento com Marx, Freud e Nietzsche. Nenhum deles nega que, embora se deva escolher por essa primeira, a democracia liberal é um regime tão mau quanto a tirania comunista, visto que ambos os sistemas têm um mesmo fundamento, que é a pretensão de instituir a economia

no lugar da comunidade mas, sobretudo, a tecnologia no lugar da tradição, para, assim, criar um novo tipo humano, definido como máquina de sensações hedonistas ou utilitárias.

Bem ou mal, todos vêem na falência da tradição política comunitária um reflexo da eclosão de uma época de crise histórica e cultural - a modernidade. Embora varie o alcance das explicações por eles dadas a esse fenômeno, sugere-se em comum que o tradicionalismo mesmo ajuda a preparar essa reviravolta. Quando não se aponta uma reinterpretação circunstancial da filosofia clássica (Arendt e Strauss), aos tempos tradicionais não seriam estranhos totalmente, ainda que de uma forma inocente, certos elementos definidores da época moderna. Vide, por exemplo, o caso do terapêutico em Rieff, a doutrina do direito natural em Strauss, ou mesmo a linguagem essencial por que se articula teoricamente o Ocidente em Hannah Arendt.

Em contrapartida, conviria notar, também, suas diferenças, a maneira como todos eles constróem o entendimento e avaliam esse processo desde diversos pontos de vista. Strauss defendeu a vida filosófica como parâmetro de realização humana, subordinando a política cotidiana e pondo numa espécie de limbo todas as demais atividades. Arendt procedeu de modo contrário, submetendo a vida filosófica, que não desdenhava, à práxis criativa e espontânea da vida política coletiva. Rieff encontrou no reconhecimento espontâneo e inocente da tradição uma autoridade estrutural capaz de livrar a todos, sem exceção, dos temores de uma existência que, por princípio, barra-nos - segundo ele - a realização individual.

Relativamente ao ponto de vista valorativo, o primeiro louvou a moderação ética e a autoridade racional, enquanto o último jamais negou sua admiração pela submissão crédula e inocente. Em última instância, porém, a sabedoria prudencial era, nas condições de vida modernas, mais recomendável do que o sentimento do sagrado e a

autenticidade religiosa. Segundo eles, a tecnociência moderna está na raiz da nefasta decadência da sabedoria clássica verificada em nosso tempo, e isso é o nosso maior problema. Para ambos, as origens do niilismo atual residem na rejeição ou reinterpretação da metafísica tradicional pelos fundadores do pensamento político moderno.

Hannah Arendt, ao contrário, revelou um compromisso primeiro com valores como a criação e a espontaneidade (que, às vezes, chama de liberdade). Embora aristocrática em sentido, a filosofia política por ela defendida era pluralista e aberta na sua virtual consecução, enquanto Rieff a desconhecia, se não a invalidava, pela vocação para o excesso, e Strauss defendia sua condução aristocrática e estilizada, ainda que orientada pela virtude e a sabedoria. Destarte, porém, todos viram os conflitos e tensões entre a filosofia e a política, a tradição cultural e os impulsos da vida coletiva. Embora seus pontos de partida não sejam idênticos, suas análise se complementam no tocante ao diagnóstico dos problemas da modernidade.

Philip Rieff teve o mérito de ver o conteúdo normativo do conceito de cultura, evitando sua redução em termos descritivos e factuais, mas de modo que impugna ou no máximo se revela indiferente aos seus potenciais criativos, imanentes e transformadores. Hannah Arendt percebeu bem o sentido ao mesmo tempo histórico e normativo da política, isto é, sua essência proposicional, logrando escapar da sua aceitação inercial e acrítica, mas não soube avaliar os progressos todavia surgidos com sua superação. Strauss, enfim, entendeu nosso tempo como um tempo de crise, relacionando-a com os prejuízos políticos (em termos de organização dos negócios da coletividade) que advêm do projeto de construí-lo com base em princípios puramente humanistas e científicos. Permanecendo preso à referência totalitária na sua caracterização, sem dedicar-lhe uma reflexão como a que se encontra na autora antes citada,

todavia acabou elaborando uma consciência crítica, mas resignada com soberba, para com nossa época que, com o passar do tempo, tornou-se pau das bandeiras do conservadorismo contemporâneo.

Desprezaremos as diferentes possibilidades de comunicação construtiva entre os pensadores, conforme entrevistas em nosso estudo, porque nosso ponto de vista e interesse intelectual são outros. Conforme sugerido, procuramos ao longo do texto, sobretudo, expor suas críticas a nossa época, confiando que se encontram nelas importantes elementos para reavaliar nossa relação com a atualidade. Assim sendo, cumpre antes de mais nada observar os principais limites que, segundo nos parece, estão presentes em sua contribuição teórica à análise da contemporaneidade.

Nesse sentido, o primeiro ponto a notar seria a maneira correta ou mais produtiva de se entender a referência à tradição nessa linha de pensamento. Diferentemente do organicismo pós-moderno de Maffesoli, mediação da metafísica dos homens que se pretendem dela liberados, os pensadores em foco passam pela referência aos problemas do sujeito moderno de outro modo, fazendo das comunidades estruturadas heteronomamente, senão o paradigma de boa vida, pelo menos a única forma de livrá-los dos males da existência racional e individualista.

Conforme já tivemos a ocasião de notar no livro que dedicamos a Maffesoli, recomendar o passado, tradicional ou arcaico, como cura dos males do homem moderno não só é inútil, porque o continuo temporal em que aquele se funda foi rompido para sempre, embora jamais de todo, mas errado moral e politicamente, porque, ainda que hajam coisas a serem salvas, o balanço mais geral que se pode fazer a seu respeito é negativo.

Especialmente nesse último ponto, e não no primeiro mencionado, porém, é que nos parece residir uma objeção relevante ao ponto de vista dos autores aqui relatados, porque nenhum deles era um ingênuo sonhador do retorno aos bons tempos passados, sem ser também o mistificador pós-moderno que pretende promover sua reafirmação tecnológica. Embora possam ter tido como indivíduos nostalgia por um passado que, de fato, jamais existiu, todos eles sabiam como pensadores dignos do nome que esse caminho estava de antemão descartado. A crítica ao progresso, tinha consciência, não pode dar nem deve pregar um salto para trás, após ter se espantado com as revelações de sua análise do presente.

Enganosa pois seria a nosso ver a sugestão passada por seus trabalhos de que, no passado, houve uma idade de ouro e que a perdemos de maneira muito prejudicial. O regresso ao passado, mesmo que teórico, não nos conduz por uma via cada vez mais encantada a um paraíso idílico, mas por paisagens desoladas, marcadas por todo o tipo de violência cotidiana; a um cenário rude e sem atrativo, que mal se consegue disfarçar com a crença em jardins mágicos, o relato dos períodos de festa e a celebração das vivências em comunidade que, às vezes, se encontra na história das mentalidades mas, também, na filosofia política antimoderna.

Strauss, Arendt e Rieff, esse em menor grau, não só poupam o passado da crítica que deveriam lhe fazer à luz do que sabemos a seu respeito como, às vezes, sugerem com seu silêncio, sobretudo o primeiro, que, moralmente ao menos, ele teria sido vantajoso do ponto de vista humano em relação à experiência conhecida pelo homem moderno. As culturas tradicionais, contudo, precisam ser criticadas, tanto quanto o presente histórico, porque em relação a este, não são piores ou melhores, e isso apenas pelo que contêm de sugestão de situações melhores, que só viemos a conhecer, no entanto, porque seguimos com a marcha do processo civilizatório.

O indivíduo livre se confunde hoje com o sujeito atomizado, mas não é menos certo que esse homem pode, em tese, servir muito melhor aos interesses da humanidade do que aquele que se submete cegamente aos ditames da heteronomia, por mais que esse serviço se ache bloqueado como movimento social pelo sistema econômico dominante. As experiências de felicidade e realização que conhecemos em fases anteriores da história provavelmente não compensam a brutalidade e os sofrimentos que neles não estavam ausentes e, segundo tudo indica, foram piores do que os conhecidos na modernidade.

O espanto horrorizado que essa, às vezes, nos causa não pode ser mitigado olhando-se para trás, mas procurando construir uma situação mais favorável à consecução do ideal de boa vida que o passado nos transmitiu e que, como tal, deveríamos recriar, ao invés de votar ao esquecimento. A pregação do remédio tradicional não só é anódina, mas tende a se tornar entorpecente numa cultura que se tornou dependente da ratio capitalista: apenas a crítica ao modo como essa parasita dos resíduos da tradição pode indicar algo melhor e mais avançado moral e socialmente.

Aquele que não deseja trair os sonhos de felicidade que a tradição ainda promete em algumas de suas imagens, que pensa em recuperar as possibilidades enterradas nas ruínas do passado em geral atrasado e embrutecido, precisa abandonar a crença de que antes as coisas eram melhores só porque elas eram do passado ou porque, como sujeito, não encontra satisfação no presente. Crenças desse tipo não fazem mais do que converter as promessas e possibilidades do passado em resignação aliciadora e conformismo mentiroso. Apenas seguindo aquele caminho, o da crítica e o da fantasia emancipatória, se pode realmente respeitar a realidade e fomentar a vida justa.

Defender uma tradição cujo retrato veiculado socialmente é, em sua maior parte, mítico não é melhor do que ajudar a promover na própria práxis vital a catástrofe econômica e humana para a qual nos arrasta o capitalismo pós-modernista. O passado precisa ser pensado histórica e criticamente e a tradição, salva naquilo que contém de mais avançado: a sabedoria acerca dos limites da vida humana e a esperança de que se pode viver com justiça.

A referência ao passado precisa ser conservada em vista, sem ser afirmada positivamente: precisa ser salva da fúria destrutiva do progresso cego e, ao mesmo tempo, destituída dos seus poderes míticos, porque não compensa tentar manter o sentido coletivo e, portanto, prevenir o sentimento de insegurança individual, se é para, liberando-os da dominação racional, manter os homens prisioneiros da heteronomia irracional - ainda que resida aí uma série de problema embaraçosa nos termos e monstruosa em proporção, que todavia não pode ser discutida nestas páginas.

A rejeição teórica da história e sua defesa política (dessa rejeição) como método de reflexão contêm em si os piores prejuízos do dogmatismo intelectual, por maior que seja a justiça feita em seus julgamentos sobre os custos humanos e as devastações da vida provocadas pelo progresso.

Despertam simpatia aqueles como Eric Voegelin, que revelam as origens arbitrárias e o cunho forçado dessa própria idéia:

> Quando ocorre que uma situação de fato tenha de ser usada como fonte de ordenamento social, a situação tem de ser envolvida por um corpo doutrinário que lhe confira uma certa legitimidade. A presunção de que a situação que é vista como necessária e imediata, a situação do momento, é superior em valor a qualquer outra anterior é uma das idéias típicas recorrentes nesse caso. Quem forneceu a base para fazer pela

> primeira vez essa admissão, apoiada por um arranjo de materiais destinado a provar o aumento do valor que teria assim ocorrido, foi a idéia de progresso através das várias fases da história (Voegelin, 1995, Vol 26, p. 98).

Entretanto, convém não se deixar levar por esse juízo e confundir a função dessa idéia com seu sentido histórico potencial. O passado precisa ser avaliado criticamente, ao invés de ser tomado como sinal de nossos limites morais e ontológicos. O progresso arrasador, sem dúvida, costuma se apresentar em atitude satânica perante o destino de todos os que não logram ou sabem acompanhar seu ritmo e exigências. A constatação não deveria nos fazer perder de vista, porém, que só em sua época surgiu a possibilidade de se pensar e construir uma situação carente de violência, só a partir dela apareceram chances reais de pôr fim à barbárie sistêmica e aos custos perversos do processo civilizatório.

Exatamente por isso, porém, o esclarecimento progressista não pode prosseguir sendo tal sem admitir na consciência as críticas antimodernas aos potenciais destrutivos contidos no progresso. Ele precisa meditar sobre suas ressalvas, sob pena de não ser tal coisa e para não sucumbir a uma nova mitologia.

"Advogados do que sucumbe vitima do progresso técnico da civilização" (Adorno), autores como os estudados neste trabalho forneceram argumentos decisivos para se entender porque, na história, a vitória desse progresso não coincide com a da boa vida humana. Intérpretes do abandono humano que muitos experimentam perante as condições de vida modernas, eles não foram meros mediadores de sua eventual reação teórica: foram e são ainda pensadores críticos dos problemas de nosso mundo, muito mais do que saudosistas nostálgicos das comunidades míticas que teriam existido no passado, por maior que tenha sido sua ambigüidade.

O entendimento de que as comunidades tradicionais de valores e sentimentos podem ser recriadas por ato de boa vontade, como dito, sempre foi visto por eles não apenas como algo impossível, mas como uma fé enganosa, que apenas reproduz o pior. Isso, aliás, é algo que indica sua grandeza intelectual: certo ou não, lograram todos salvar para si a honra de não sucumbir ao conservadorismo radical, que culmina com a legitimação autoritária do estado e que deriva de Hegel.

Conscientes das aporias sem saída do pensamento liberal (MacIntyre, 1984, p. 36-78), Strauss, Rieff e Arendt refletiram sobre nosso tempo de forma implacável, mas sem o tom de denúncia e a propagação de sentimento de desespero que marca a critica da cultura moderna e burguesa, de Ortega y Gasset e Karl Jaspers a Jacques Ellul e Neil Postman. Embora recuperem a experiência do que não cai na visão do atual e, ainda que equivocadamente, evitem os pontos de vista construtivos do seu universalismo, nenhum deles lançou mão de uma concepção funcional e tecnocrática da sociedade, escapando à pregação da volta ao passado como remédio consolatório para o mal-estar na modernidade.

Contrariamente àqueles críticos totalmente negadores da razão e, portanto, em rebelião contra o ocidente moderno (De Turris, 2000), e apesar de que sempre se pode discutir o grau em que cada um destes assim procedeu (Bonegio, 1998), pensadores como eles souberam refletir melhor sobre sua relação com nossa época, mesmo quando não se pode deixar de notar as dívidas de um ou outro para com as fontes do pensamento autoritário da tradição judaico-cristã (Altini, 1993).

Como Eric Voegelin, contribuíram eles todos para relacionar os problemas de nosso tempo com a pretensão do homem moderno em se tornar um sujeito absoluto, um sucedâneo do divino criador,

e não, como dizia aquele, "um simples conhecedor desapaixonado". A vontade de poder, mais do que a vontade de verdade, é o que legitima e sustenta o projeto moderno para eles, tanto quanto para aquele. Porém, lograram manter a sua reflexão imune à tentação, que, todavia, é certo, não lhes poupou totalmente, de pregarem contra a razão e em favor da entrega de nossa consciência moral e intelectual a alguma forma de dogmatismo religioso, fosse do Oriente ou do Ocidente.

Apesar de reticentes quanto ao nosso radicalismo materialista, espírito democrático e igualitarismo individualista, nenhum deles sucumbiu à propaganda pseudodionisíaca da experiência imediata e do retorno ao "[organicismo] arcaico que definiria a pós-modernidade" (Maffesoli, 2000, p. 35), nem à tentação patética de pregar a restauração de um sistema hierárquico tradicional, com "a reconstituição do que existiu antes do desvio moderno, [ainda que] com as adaptações necessárias às condições de uma certa época" (Guénon, [1928] 1977, p. 161).

Contrariamente aos filósofos que criticaram, os pensadores em tela se revelaram conscientes de que o fracasso do pensamento moderno em superar a superstição tradicional acabou fazendo caducar nossas referências, sem nos proporcionar um novo fundamento. Para eles, o projeto que aqueles articularam deixou como único legado válido "uma integridade moral que, dadas as condições indicadas, condena o olho inquieto do filósofo a olhar para o abismo escuro [em que mais e mais nos projetamos com a modernidade]" (McAllister, 1995, p. 193).

As possibilidades latentes que toda a situação histórica guarda não foram neles alvo de um ou outro oportunismo mal-direcionado, nem nenhum deles tentou elaborar promessas ou convicções consolatórias, que só servem para complementar a propaganda que promove sem parar a indústria da cultura capitalista. Ainda que

rechaçando o Iluminismo progressista, nenhum deles abriu mão de seus motivos críticos, nem sucumbiu à sua afirmação cínica, positiva ou conformista, quer essa provenha daqueles que contrapõem o racionalismo moderno à experiência estética e às forças criadoras da subjetividade espontânea, quer essa provenha daqueles que o defendem fazendo elogio da ordem política liberal, do crescimento econômico sem sentido e da racionalidade puramente tecnológica.

Conscientemente ou não, perceberam todos eles que os projetos restauradores não são sinal da volta dos velhos tempos, mas de sua recriação artificial pelos novos. As soluções que apontam nessa direção poderão, se tanto, mascarar as contradições que nos vitimam, mas jamais eliminá-las, porque, para isso, requer-se o surgimento de uma nova inventividade. A circunstância de que é isso, porém, que impede a sustentação do pensamento tradicionalista foi o que, grosso modo, esses autores perderam de vista, aferrados que ficaram a uma imagem muito pouco crítica e histórica do passado.

> A harmonia entre sujeito e objeto que pôde existir em tempos remotos era, como a mais recente, um produto quebradiço da pressão [social]. Por isso, a transfiguração de situações do passado só serve a um protesto tardio e supérfluo, consciente de que não há mais saídas. O prestígio das mesmas se deve apenas ao fato de serem irrecuperáveis. A época de decomposição do indivíduo e dos coletivismos regressivos serve, pelo menos, para abrir com horror os olhos a esse culto dos períodos tradicionalistas (Adorno, 1975, p. 193).

Desejando permanecer espiritualmente livres em uma situação que empurra a todos para a condição de sujeitos sistêmicos, Arendt, Rieff e Strauss a criticaram de um modo não menos prejudicado, ao sugerirem que devemos voltar nossos olhos para um passado que

só raramente ou como privilégio conheceu a liberdade e a realização individual. Críticos de nossa época e de suas contingências, não foram reacionários no sentido de pretender uma volta ao passado, mas num sentido que chamaríamos de contemplativo.

Conforme nota Giuseppe Duso, nenhum deles:

> Propõem modelos teóricos ulteriores ou sucessivos à forma criticada, porque a própria força da nova ciência [da política], baseada na diferenciação, o impediria. Ele[s] se limitam a mostrar muito ambiguamente uma preferência pelas situações políticas que julgam favoráveis ao trabalho crítico e através do qual emerge, via o confronto dialético com a ordem constituída, a ordem do espírito (Duso, 1988, p. 22).

Claude Lefort lhes objetaria que "o retorno à querela dos antigos e modernos, por mais precioso que seja, jamais terá o efeito de nos privar do sentimento de irreversibilidade [em relação ao passado]" (Lefort, 1999, p. 296): Ocorre que isso todos eles sabiam! O problema consiste, antes, no fato deles não lograrem pensar além desse registro. Desenvolveram, por isso, uma recepção do passado fraca e reativa, sucumbindo numa atitude de impotência, que não vitima menos a razão crítica moderna, mas que, no caso dos autores em juízo, provém também não apenas das circunstâncias históricas existentes na atualidade, mas de uma deficiência intrínseca ao seu modo de pensamento.

Conforme nossa leitura de Strauss sugere, precisamos começar a pensar, agora, não apenas na hipótese de que a figura da cultura está substituindo a da história, que por sua vez havia substituído a da natureza. O positivismo se revelou incapaz de capaz de contornar o relativismo dos valores, e o historicismo a sua correlata insegurança - ambos problemas resultantes do subjetivismo

moderno. O processo histórico provou que essas soluções não possuíam as forças necessárias para enfrentar os novos desafios colocados pela sociedade. Destarte, verifica-se que é o (multi)culturalismo que vem tentando a harmonizar na consciência as contradições, conflitos e tensões resultantes do aprofundamento do subjetivismo, mas isso deve ser visto com cautela.

Aparentemente, o Ocidente moderno passou a se situar numa linha de sucessão acelerada, em que, passado o auge do historicismo, chega-se ao estágio do culturalismo mas, muito fraco, esse já deixa entrever de pleno o triunfo do tecnicismo. Perdida a referência ao tempo, verifica-se cada vez mais não apenas uma crescente fusão entre ser e dever na consciência mas, mais além, a relativização de sua relação no espaço social, antes mantida em uma só plano pelo positivismo. Desaparecido o historicismo, que mais do que uma filosofia, foi um contexto espiritual dos tempos modernos, prossegue com essas últimas figuras uma dinâmica intrínseca, em que cada vez mais se vê dificuldade em descobrir uma finalidade, mas também, no limite, desponta a eventual superação do homem em favor de algum organismo maquinístico.

Em *Literatura de auto ajuda e individualismo* (Rüdiger, 1996), reunimos elementos históricos e culturais que nos permitiram pensar a hipótese de que a figura do indivíduo não possui condições de se sustentar como valor universal, levando-nos a instalarmos-nos na pós-modernidade filosófica. A relação crítica que mantemos para com esse tempo significa, porém, que, em nosso caso, suas premissas conservam um motivo moderno - o da postura crítica e que, portanto, deveríamos entender suas questões a partir da contraposição dialética entre moderno e pós-moderno (Wellmer, 1993).

Destarte, conviria não embarcar no julgamento apressado de que, embora não devamos postulá-las como ideais, "existem [apenas]

duas vias para se reconhecer, de algum modo, o outro: a hierarquia e o conflito" (Dumont, 1985, p. 277). A reconciliação da sociedade consigo mesma, a fraternidade universal e a felicidade individual de cada um, sem dúvida, não estão mais em questão de modo autêntico em nosso horizonte histórico. Porém, a situação não requer que sua idéia, uma das poucas pelas quais merece crer o homem, deva ser posta de lado, entregando-nos a um cinismo resignado, que apenas endossa o realismo maligno que rege a consciência dominante, senão a própria vida social, na modernidade avançada.

A sabedoria que nos obriga a reconhecer os fatos não exige que os aceitemos como tais, definidos e acabados, porque só é sã se pensar na superação de seu contexto negativo: é isso que distingue o pensamento crítico pós-moderno da atitude espiritual pós-modernista.

> Havendo uma forma de vida social que proporcione uma alternativa ao estado moral de natureza em que nos achamos, essa forma deverá ser criada antes que possa ser adequadamente entendida: não podemos escrever receitas de cozinha para o fogão do futuro, como dizia Marx. [...] Precisamos, todavia, recordar também a verdade da máxima conservadora, segundo a qual o resultado final de qualquer processo de mudança social quase sempre é distinto do que se configurava inclusive nas expectativas intencionais dos protagonistas melhor informados (Poole, 1993, p. 227-228).

A reflexão empreendida nestas páginas não é estranha a esse entendimento, se partirmos da premissa de que, passando a hibernar na noite polar que impõem à idéia da boa vida o populismo primário da cultura de mercado e o racionalismo sem valores morais do nosso imaginário tecnológico, o programa

político que ele subentende não mais está em questão na contemporaneidade.

O compromisso em continuar vivendo em função da criação de uma boa vida para todos tornou-se novamente privilégio de pequenas minorias impotentes que, por qualquer motivo, não abrem mão de pensar nessa direção, enquanto a humanidade que logra sobrepujar o estado de subsistência se volta freneticamente para a empresa de exploração da natureza, ganhar dinheiro a todo custo e se divertir o máximo possível até a morte, como diz Neil Postman.

Embora não se possa ver nenhum prospecto positivo de derrubada da ordem vigente, ela ainda não se tornou, nem pode se tornar absoluta, enquanto for humana. Tendo em vista que não pode ser absoluta de todo, comporta, noutros termos, nosso questionamento. Nesse sentido, ainda que não só, conviria notar, porém, que as energias morais com que podemos contar "repousam no que o passado pré-moderno que logrou sobreviver ao pior do domínio moderno ainda é capaz de, a despeito desse último, lhes trazer" (MacIntyre, 1986, p. 252).

Durante a maior parte de sua história, a humanidade tem vivido sob uma condição de menoridade barbaresca, embora fosse no passado muito maior o número de pessoas que vinha a morrer de fome, de doença ou de forma violenta. Agora que esses flagelos perderam parte de sua malignidade e extensão, a situação da postura iluminista que, embora causando sofrimentos, participou de quase todos os progressos ocorridos tornou-se precária. A hostilidade do modo de vida estabelecido para com ela contrasta ou converge com a redução de suas pretensões, mas de qualquer modo impõem-lhe um exílio forçado, cujo destino é uma situação bastante semelhante em forma àquele que viveu a filosofia quando de seu nascimento na antiga Grécia.

A circunstância de que os poucos que podem e se interessam em pensar sejam, talvez, menos numerosos em nossa época do que em outras pode ser "irrelevante ou de relevância limitada para o futuro do mundo, [mas] não é irrelevante para o futuro do homem" (Arendt [1958] 1993, p. 338). Exatamente porque hiberna sem saber por quanto tempo e sem esperança de futuro é que, para o impulso crítico contido em toda a aventura humana do pensamento, seria de interesse meditar sobre os potenciais e limites, tanto quanto sobre a sabedoria e os preconceitos, do que chamamos aqui de razão antimoderna.

REFERÊNCIAS

Apresentação

Castoriadis, Cornelius. *Feito e a ser feito*. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.
Castoriadis, Cornelius. *El ascenso de la insignificancia*. Madri: Cátedra, 1998.
Habermas, Jürgen. *O Discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Don Quixote, 1990.
Ferry, Luc. *Homo aestheticus*. Paris: LGF, 1991.
Ferry, Luc. *L'Homme-Dieu*. Paris: LGF, 1999.
Renaut, Alain. *L'ére de l'individu*. Paris: Gallimard, 1990.
Renaut, Alain. *El futuro de la ética*. Madri: Galaxia, 1998.
Rüdiger, Francisco. *Civilização e barbárie na crítica da cultura contemporânea*: *Leitura de Michel Maffesoli*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.
Strauss, Leo. *The City and the man*. Chicago: University of Chicago, 1964.

Cap. 1 - Hannah Arendt e o declínio do Ocidente

Hannah Arendt

A condição humana [1958]. Rio de Janeiro: Forense 1993.
La crise de la culture. Paris: Gallimard, 1972.
La disobbedienza civile. Milão: Giuffré, 1985.
A Dignidade da política. São Paulo: Relume, 1993.
A vida do espírito. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
O que é política ? Rio de Janeiro: Bertrand, 1998.
Los orígenes del totalitarismo [1951]. Madri:Alianza, 1981.

Textos auxiliares

Aguiar, Odílio. *Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt*. Fortaleza: UFC, 2001.

Barber, Benjamin. *A Passion for democracy*. Princeton (NJ): Princeton University, 1998

Benhabib, Sheyla. *The Reluctant modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks (CA): Sage, 1996.

Calhoum, Craig (org.): *Habermas and the public sphere*. Cambridge (MA): MIT Press, 1992.

Canovan, Margaret. Socrates or Heidegger? Arendt's reflections on philosophy and politics. In *Social Research* Vol. 57, 1 (135-165) 1990.

Carroux, J. Quel monde pour l'homme de masse. In *Esprit* Vol. 6 (80-87) 1980.

Castoriadis, Cornelius. *Figuras del pensable*. Madri: Cátedra, 1999.

Correia, Adriano. O desafio moderno. In Moraes, E. & Bignotto, N. (orgs.): *Hannah Arendt*. Belo Horizonte: Ufmg, 2001.

Correia, Adriano. Hannah Arendt e o conceito de progresso. In Aguiar, O. et al.: *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Relume Dumará, 2001.

Crick, Bernard. Rereading The Origins of Totalitarism. In *Social Research* 1 (106-126) 1977.

Feenberg, A. & Hannay, A. (orgs.): *Technology and the politics of knowledge*. Bloomington (IN): Indiana University, 1995.

Heidegger, Martin. *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires: Nova, 1956.

Heller, Agnes. *A Theory of modernity*. Oxford: Blackwell, 1999.

Herf, Jeffrey. *O modernismo reacionário*. São Paulo: Ensaio, 1993.

Kealey, Caroline. Hannah Arendt in cyberspace. Cf. ckealey@chat.carleton.ca, 1994

Kosellek, Reinhardt. *Crítica e crise*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

Lefort, Claude. *Pensando o político*. São Paulo: Paz e Terra, 1991.
Martins, Hermínio. Tecnologia, modernidade, política. In *Lua Nova* 40/41 (289 -320) 1997.
MacIntyre, Alasdayr. *After Virtue*. Notre Dame (IN): University of Notre Dame, 1984.
Mongin, Olivier. Du politique a l'esthétique. In *Esprit* Vol. 6 (98-108) 1980.
Popper, Karl. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1978.
Renaut, Alain. *El futuro de la ética*. Madri: Galaxia Gutenberg, 1998.
Saco, Diana. *Cybering democracy*. Minneapolis (MN): University of Minnesota Press, 2002.
Souki, Nádia. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*. Belo Horizonte: Ufmg, 1998.
Starobinski, Jean. *Montaigne em movimento*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.
Strauss, Leo. *Liberalism, ancient and modern.* Chicago: The University of Chicago, 1968
Villa, Dana. *Politics, philosophy, terror*. Princeton (NJ): Princeton Univ. Press, 1999.
Wilhelm, Anthony. *Democracy in the digital age*. Nova York: Routldege, 2000.
Zimmerman, Michael. *Heidegger's confrontation with modernity*. Bloomington (IN): Indiana University Press, 1990.

Cap. 2 - A modernidade como época de crise

Leo Strauss

Niilisme et politique. Paris: Rivage, 2000.
Dialogo sulla modernità. Roma: Donzelli, 1994.
Droit naturel et histoire. Paris: Flammarion, 1986.

The city and the man. Chicago: University of Chicago Press, 1964.
Liberalism, ancient and modern. Chicago: University of Chicago Press, 1968.
Introduction to political philosophy. Detroit: Wayne University Press, 1989.

Textos auxiliares

Berger, P. & Luckmann. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona: Paidós, 1997.
Bloom, Allan. *O Declínio da cultura ocidental*. São Paulo: Best-Seller, 1989.
Cascardi, Anthony. *The subject of modernity*. Cambridge (UK): Cambridge Univ. Press, 1992.
Dumont, Louis. *Homo hierarchicus*. São Paulo: Edups. 1993.
Ferry, L. & Renaut, A. *Filosofía política* I. México (DF): FCE, 1991.
Ferry, L. & Renaut, A. *Filosofia Política* III. México (DF): FCE, 1990.
Franceschelli, Orlando. *Karl Löwith, le sfide della modernitá*. Roma: Donzelli, 1997.
Friedman, George. *La Filosofia política de la Escuela de Frankfurt*. México (DF): FCE, 1986.
Hadot, Pierre. *Qu'est-ce que est la philosophie antique ?* Paris: Gallimard, 1995.
Herf, Jeffrey. *O modernismo reacionário*. São Paulo: Ensaio, 1993.
Lefort, Claude. *Desafios da escrita política*. São Paulo: Discurso, 1999.
Lyotard, Jean-François. *O pós-moderno*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989.
Lyotard, Jean-François. *O Pós-moderno explicado às crianças*. Lisboa: Viragem,1987.
Kekes, John. *Against liberalism*. Ithaca (NY): Cornell University, 1997.

MacIntyre, Alasdair. *After virtue*. 2 ª ed. Notre Dame (IN): University of Notre Dame, 1984.
MacPherson, C. B. *A Teoria política do individualismo possessivo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
McAllister, Ted. *Revolt against modernity*. Topeka: University of Kansas, 1997.
Polanyi, Karl. *A Grande transformação*. Rio de Janeiro: Campus, 1980.
Robertson, Neil. *The closing of the early modern mind: Leo Strauss*. Internet: www.straussian.org. (1997)
Shanahan, Daniel. *Toward a genealogy of individualism*. Amherst (MA): The University of Massachusetts, 1992.
Taylor, Charles. *Hegel y la sociedad moderna*. México (DF): FCE, 1983.
Taylor, Charles. *Sources of the self*. Cambridge (MA): Harvard University, 1989.
Trilling, Lionel. *Sincerity and authenticity*. Cambridge: Harvard University, 1972.
Veyne, Paul. "A Helenização da Roma". In *Diógenes* 3 (105-125) 1982.
Voegelin, Eric. *A nova ciência da política*. Brasília: UnB, 1984.

Cap. 3 - Philip Rieff e o triunfo do terapêutico ?

Philip Rieff

Freud: The mind of the moralist. Nova York: Viking, 1959.
O Triunfo do terapêutico. São Paulo: Brasiliense, [1966] 1990.
Fellow teachers. Chicago: The University of Chicago Press, 1973.
The Feeling Intellect. Chicago: University of Chicago, 1990.
Sacred order/Social order: my life among the deathworks. Charlotteville (VN): University of Virginia Press, 2006.

"A perda do passado e a mística da mudança modernas". In: Urban & Glenn (orgs.): *O preço do futuro.* São Paulo: Melhoramento, 1971.

Textos auxiliares

Arendt, Hannah. *La crise de la culture*. Paris: Gallimard, 1972.
Assoun, Paul-Laurent. *Freud, a filosofia e os filósofos*. Rio: Francisco Alves, 1982.
Bell, Daniel. *Las contradiciones culturales del capitalismo*. Madri: Alianza, 1977.
Bellah et Al. *Habits of the Heart*. Berkeley: University of California Press, 1985.
Bloom, Alan. *O Declínio da cultura ocidental*. São Paulo: Best-Seller, 1989.
Brantlinger, Patrick. *Bread & Circuses*. Ithaca (NY): Cornell Univ. Press, 1983.
Camus, Marcel. *L'Homme révolté*. Paris: Gallimard, 1992.
Eco, Umberto. *Apocalípticos e integrados*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
Evola, Julius. *Revolta contra o mundo moderno*. Lisboa: Dom Quixote, 1989.
Giner, Salvador. *Sociedad masa*. Barcelona: Península, 1979.
Lasch, Christopher. *A rebelião das elites*. São Paulo: Ediouro, 1995.
Legendre, Pierre. *Jouir du pouvoir*. Paris: Minuit, 1978.
Legendre, Pierre. *El amor del censor*. Barcelona: Anagrama, 1979.
MacIntyre, A. *After virtue*. Notre Dame (IN): Notre Dame Univ. Press, 1982.
Meyer, D. *The positive thinkers*. Middletown (CO): Wesleyan Univ. Press, 1988.

Mezan, Renato. *Freud, pensador da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
Mongin, Olivier. *El miedo al vacio*. México D.F.: FCE, 1993.
Rouanet, Sergio. *As Razões do Iluminismo*. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.
Rüdiger, F. *Literatura de auto-ajuda e individualismo*. Porto Alegre: Ufrgs, 1996.
Steiner, Georges. *No Castelo do Barba-Azul*. Lisboa: Relógio d'água, 1990.
Taylor, C. *The Ethics of authenticity*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1991.
Taylor, C. *Sources of the self*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1989.
Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América* [Edição Flammarion, Paris, 1986].
Trillling, Lionel. *Beyond culture*. Nova York: Viking Press, 1965.
Trillling, Lionel. *Sincerity and authenticity*. Cambridge: Harvard University, 1972.
Veyne, Paul. *Le pain et le cirque*. Paris: Seuil, 1976.
Weber, Max. *Ensayos sobre sociologia de las religiones*. Madri: Taurus, 1984/1987.

Conclusão

Adorno, Theodor. *Dialéctica negativa*. Madri: Editorial Taurus, 1975.
Appel, Fredrick. *Nietzsche contra democracy*. Ithaca (NY): Cornell University, 1999.
Arendt, Hannah. *A condição humana*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 1993.
Bonegio, Luisa. Evola e la critica della modernitá (*Internet*, 1998).
Cooper, B. & Emberley, P. (orgs.) *Faith and political philosophy*. Pittsburgh: Pennsylvania University, 1993.

De Turris, Gianfranco. *Come sopravvivere alla modernitá*. Roma: Asefi, 2000.
Diaz, Carlos. *Eudaimonia*. Madri: Encuentro, 1987.
Domanski, Juliusz, *La philosophie, theorie ou manière de vivre?* Fribourg (SW): Editions Universitaires, 1996.
Dumont, Louis. *O Individualismo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
Duso, Giuseppe (org.) *Filosofia politica e pratica del pensiero*. Milão: Franco Angeli, 1988.
Evola, Julius. *Revolta contra o mundo moderno*. Lisboa: Edições 70, 1989.
Ferry, Luc. *L'Homme-Dieu*. Paris: LGF, 1999.
Guénon, René. *A crise do mundo moderno*. Lisboa: Vega, 1977.
Lyotard, Jean François. *O inumano*. Lisboa: Estampa, 1990.
Maffesoli, Michel. *L'Instant éternel*. Paris: Denoël, 2000.
MacIntyre, Alasdair. *After virtue*. 2ª ed. Notre dame (IN): Notre Dame University, 1984.
MacIntyre, Alasdair. After Virtue and marxism. In *Inquiry* 27 (251-254) 1986.
Poole, Ross. *Moralidad y Modernidad*. Barcelona: Herder, 1993.
Postman, Neil. *Amusing ourselves until death*. Nova York: Viking, 1984.
Renaut, Alain. *El futuro de la ética*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 1998.
Rüdiger, F. *Literatura de auto-ajuda e individualismo*. Porto Alegre: Ufrgs, 1996.
Voegelin, Eric. *A nova ciência da política*. Brasília: UnB, 1984.
Wellmer, Albrecht. *Sobre la dialéctica de la modernidad y postmodernidad*. Madri: Visor, 1993.

Apresenta-se, hoje, nos círculos intelectuais de vanguarda um hipermodernismo tecnológico que faz furor e, sem a devida reflexão, promete-nos um mundo novo, cujas imagens vão da boa fortuna em toda a sua plenitude ao festejo de nossa sublimação em algum organismo cibernético.

Retomar criticamente o cerne do que se chama nestas páginas de razão antimoderna pode ajudar a entender melhor o que está em jogo nesta aposta, livre dos termos que ela tomou para si e que, assumindo uma espécie de paternidade compulsória, ela deseja que sejam os nossos por toda a eternidade.

Em Hannah Arendt, Leo Strauss e Phillip Rieff, o leitor que conserva a pretensão de pensar por conta própria, mas não abdicou da condição de sujeito moral, isto é, aquele que procura a independência espiritual sem perder de vista a solidariedade, poderá encontrar de forma profunda e elevada importantes, ainda que problemáticos, elementos para avaliar as perdas e danos a que estamos todos arriscados nesta aurora de uma cultura cada vez mais radical, furiosa e violenta do ponto de vista tecnológico